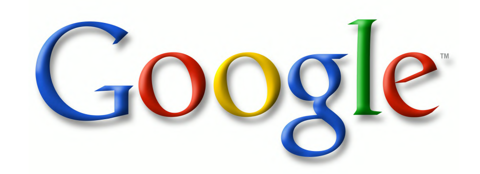
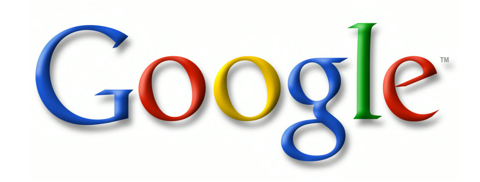
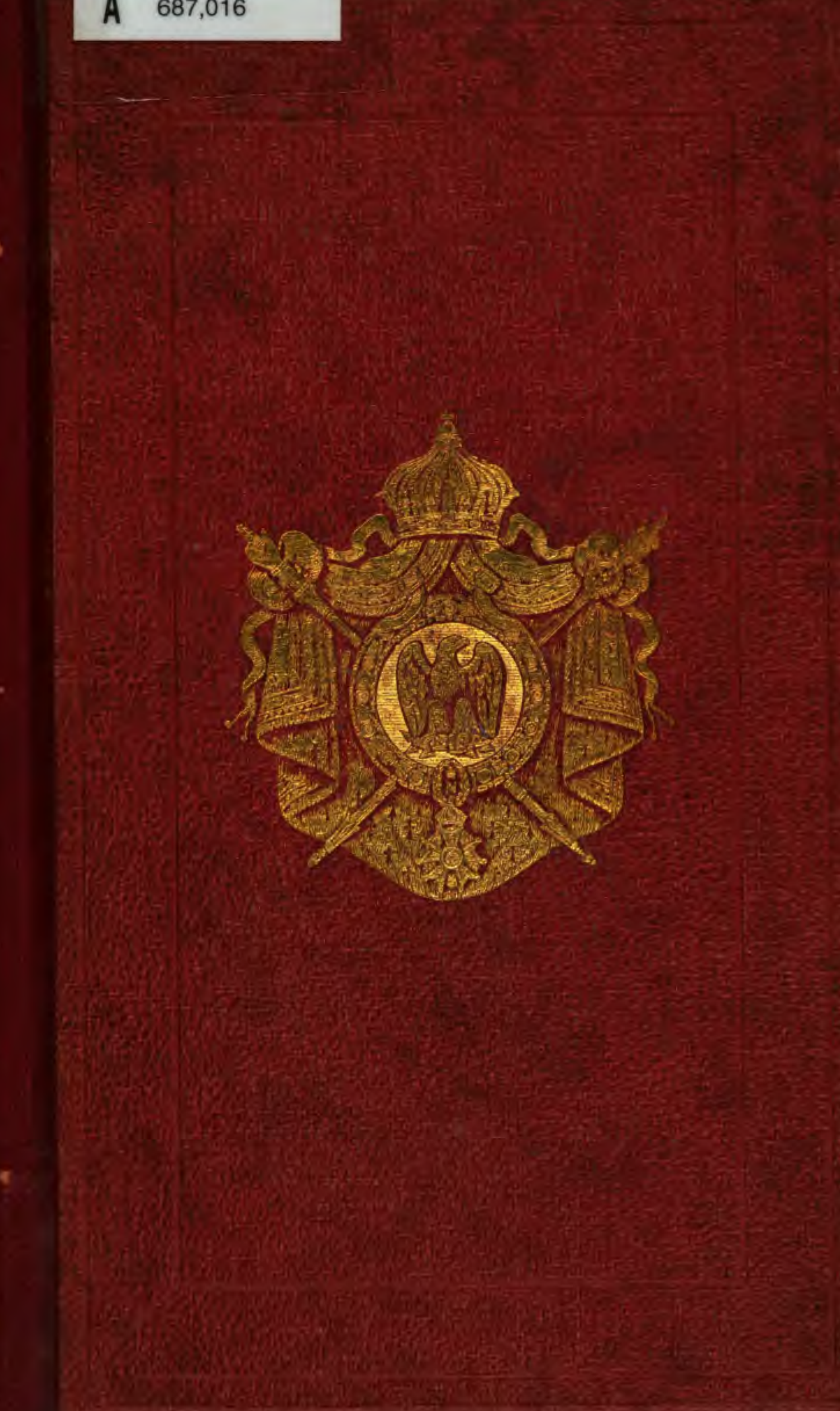
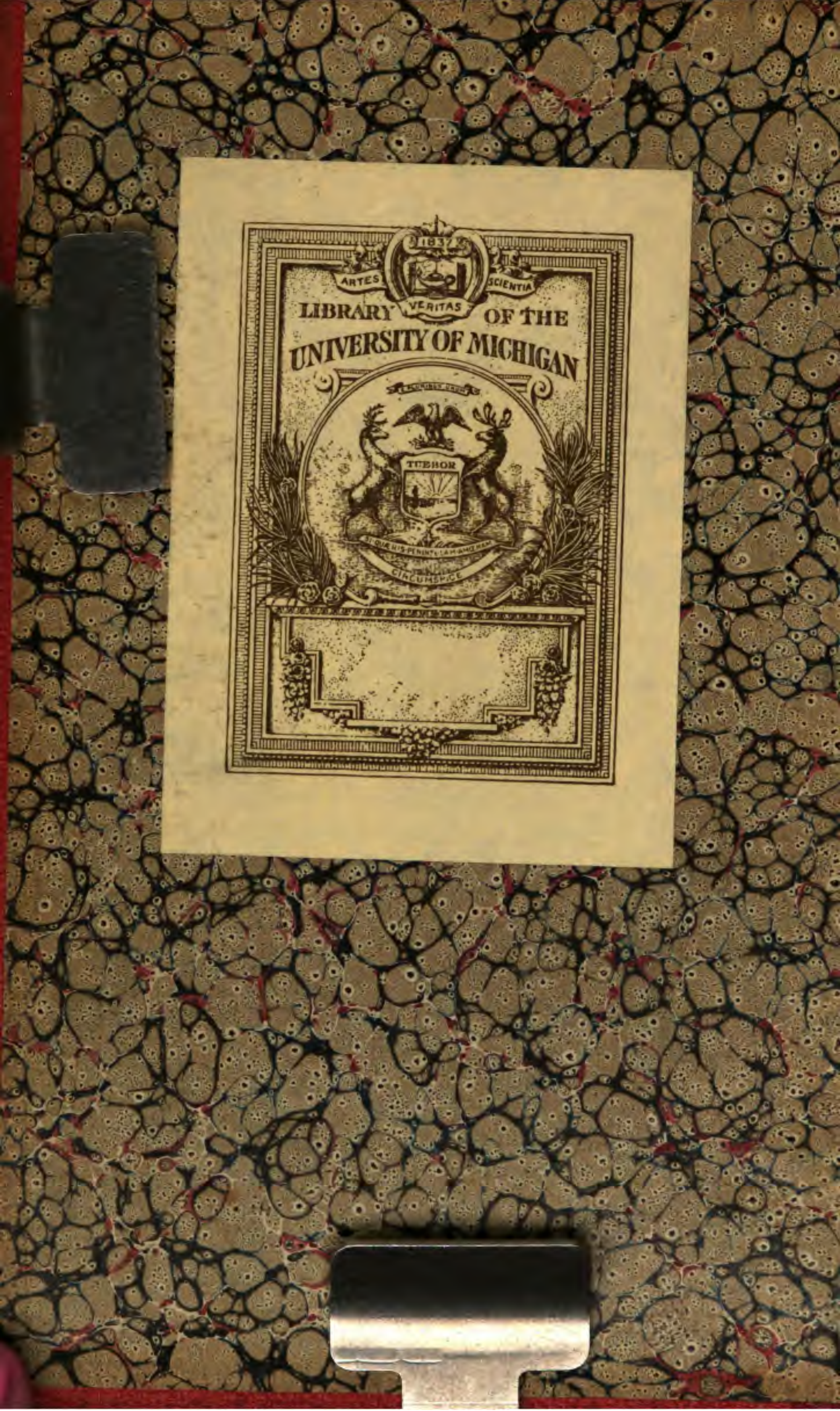



Google




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



ŒUVRES

PHILOSOPHIQUES

DE

MAINE DE BIRAN

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET C^{o}, 7 RUE SAINT-BENOIT.

OEUVRES

PHILOSOPHIQUES

DE

MAINE DE BIRAN, Pierre

PUBLIÉES

PAR V. COUSIN

TOME DEUXIÈME

PARIS

LIBRAIRIE DE LADRANGE

QUAI DES AUGUSTINS, 19

1841

Nowrry
Morris Fund
gen.

DE

LA DÉCOMPOSITION

DE LA PENSÉE.

COMMENT ON DOIT DÉCOMPOSER LA FACULTÉ DE PENSER, ET QUELLES SONT LES FACULTÉS ÉLÉMENTAIRES QU'ON DOIT Y RECONNAITRE.

DE
LA DÉCOMPOSITION
DE LA PENSÉE.

PREMIÈRE PARTIE.

COMMENT ON DOIT DÉCOMPOSER LA FACULTÉ DE PENSER.

ÉTAT DE LA QUESTION.

MÉTHODES DIVERSES D'ANALYSE DES IDÉES ET OPÉRATIONS INTELLECTUELLES. — FONDEMENT DE CES MÉTHODES. — NÉCESSITÉ D'UNE DOUBLE *observation*. — PROJET ET EXPOSITION D'UNE NOUVELLE ANALYSE DE *décomposition*.

INTRODUCTION.

§ I.

L'immortel restaurateur de la philosophie naturelle, Bacon, embrassant dans un système général toutes les connaissances humaines, et dessinant l'arbre de leur généalogie, proposait de diviser ainsi la science, nommée *psychologie* : sciences, 1° *de la substance de l'âme* ; 2° *de ses facultés* ; 3° *de l'usage et de l'objet de ces facultés*.

En formant ainsi des domaines distincts dans la science du même être sentant et pensant, ce grand

maître ne prétendit pas, sans doute, assigner positivement leurs limites; encore moins régler l'ordre de marche que l'esprit devait suivre pour les parcourir; en descendant de la connaissance supposée (*à priori*) d'une *substance pensante*, à la détermination de ses *facultés* ou *attributs* constitutifs, pour arriver enfin à la détermination de son *objet* ou des produits de ses opérations dans l'expérience. Rien n'eût contrarié ou même interverti plus complètement la méthode lumineuse dont ce sage réformateur donnait lui-même, à tant d'autres égards, l'exemple avec le précepte.

Également instruits par ces préceptes et ces exemples, quand les disciples et les dignes continuateurs de Bacon voulurent, après lui, suivre et reprendre en détail les anneaux de cette chaîne immense tissue par le génie, et déjà presque arrêtée par ses extrémités, ils sentirent très-bien qu'il existait des bornes certaines, imposées à l'esprit humain par sa nature même, et un ordre fixe de procédés auquel il est tenu de s'assujettir dans l'acquisition de ses connaissances de tout genre, sous peine des plus grands écarts. Ils conçurent que, s'il était donné à l'homme de se faire quelques notions sur les *causes premières* des phénomènes qui se réalisent au *dedans* comme au *dehors* de lui, sur la *substance de l'être sentant et pensant*, comme sur celles des objets *sentis et pensés*, ce ne pouvait être qu'en remontant par la série régulière des effets ou embrassant l'en-

semble des propriétés susceptibles d'observation et soumises à l'expérience.

Le plan des recherches psychologiques se trouva donc tracé d'avance par l'esprit même de la méthode réformatrice. L'*usage* et *l'objet* des facultés humaines s'offrait d'abord comme le titre premier, et le plus important à explorer : car c'est la pratique et l'action qui ouvrent le cercle de l'*expérience*, et l'*art* marche avant la *théorie*.

L'étude première des méthodes artificielles ou procédés *techniques* du raisonnement, développé par les signes et les formes du langage, devait conduire régulièrement aux lois de l'expression des idées, d'où l'on pouvait s'élever dans la suite à une théorie générale de la formation de ces idées mêmes à la manière dont elles se combinent et s'élaborent, en allant du simple au composé, ou de la source primitive jusqu'aux dérivations les plus éloignées. Dès lors se trouvait rempli le titre dernier (dans l'énoncé, quoique premier ou peut-être unique par le fait) de la division proposée. On avait une science ou une histoire plus ou moins complète de l'*emploi* de ces facultés, dont l'*objet* se déterminait de lui-même, lorsque venant à embrasser, d'un vaste coup d'œil, l'ensemble des travaux de l'esprit humain, actuellement déposés et cumulés dans ses archives; à la vue des monuments divers, successivement élevés par le génie des *arts*, de l'*histoire* et de la *philosophie*, on assignerait les caractères propres à dif-

férents genres de produits, et les limites précises qui les séparent. En partant d'une telle distribution des produits d'une activité créatrice, il ne restait plus, en effet, qu'à attribuer à chaque genre une fonction ou faculté particulière de l'intelligence, pour avoir une division artificielle de ses *facultés*, données alors elles-mêmes comme des causes ou puissances nominales sont données par les effets, ou plutôt comme certains titres de classes générales le sont par l'analogie des élémens classifiés.

C'est ainsi que pour faire le partage de l'entendement humain en *raison*, *mémoire* et *imagination*, Bacon lui-même remonta d'une distinction réelle entre certains produits effectifs de l'intelligence à une division hypothétique de facultés ou puissances qui étaient censées les former. Ainsi l'ordre *encyclopédique* ne ressortit point d'une division réelle et *à priori* des *facultés* de l'âme, selon le point de vue précédemment énoncé; mais au contraire, cette dernière division se trouva conventionnellement établie *à posteriori*, et d'après l'ordre encyclopédique lui-même : marche très-conséquente à la méthode réformatrice qui, procédant toujours de la détermination expérimentale des effets perceptibles particuliers, à la limitation des idées générales de *causes*, *puissances*, ou *facultés*, devait s'interdire de considérer celles-ci, *in abstracto*, ou d'en faire l'objet propre d'une *science*. Et l'on peut voir par là comment Bacon travaillait déjà lui-même à rendre inu-

tile sa division de la science psychologique, en détruisant au fond ces deux premiers titres qu'il conservait *dans la forme*.

Cependant, la méthode expérimentale de ce grand maître se signala, dès son principe, par de si grands succès, dans les sciences physiques surtout, par où commença la réforme, qu'il ne fut plus permis de douter de son heureuse influence sur les divers systèmes d'idées ou genres de connaissances auxquels on tenterait de l'appliquer.

La *métaphysique*, source ténébreuse et tristement féconde de disputes frivoles et interminables, tant qu'elle prétendait être une science abstraite et *ex professo* de l'âme, et de ses facultés ou attributs, commence sa propre réforme en se réduisant à n'être plus qu'une science positive des idées, ou *de l'emploi et de l'objet* circonscrit des facultés humaines. Considérée dès lors comme une branche essentielle, ou plutôt comme le tronc même de la philosophie de l'expérience; si elle se distingue encore de la physique proprement dite, c'est en ceci seulement que le sujet d'observation, perçu dans l'une comme extérieur à l'être pensant, s'offre dans l'autre comme intérieur ou intime à cet être même. Au reste, dirigée par une méthode semblable, quand il s'agit d'observer les faits, de les classer, de les déduire, la métaphysique ne conservant plus rien d'obscur que son titre, semble entrer en partage de la clarté et de la précision propre aux

sciences naturelles, dont l'*objet* est fixe ou permanent au dehors.

Des esprits lumineux, exclusivement livrés d'abord à l'étude de ces dernières sciences, rencontrent l'autre sur leur route (1), lui impriment leur direction, l'attirent dans le cercle de leurs notions les plus familières, et tâchent de l'y fixer. Ainsi se trouvent écartées de prime abord une multitude de questions *ontologiques*, subtiles ou insolubles, sur les *causes premières*, les *essences ou substances* des choses hors de nous, sur la nature des *êtres* en général, celle de l'*âme* et de ses *facultés*, sur les idées abstraites d'*espace*, de *temps*, prises naguère pour des entités réelles, etc.

En cherchant comment les notions exprimées par de tels signes se trouvent établies dans notre esprit, on en écartait le mystère; on imposait du moins une barrière à l'imagination audacieuse, qui tenterait de pénétrer dans ce vague d'un monde abstrait. En assignant l'origine naturelle des idées de tout ordre, et la manière précise dont les premières connaissances se forment et se développent, on circonscrivait le véritable champ de la raison humaine: en étudiant enfin comment nous savons, on déterminait, en même temps, ce qu'il nous est donné de

(1) On sait que Hobbes, Gassendi, et Locke lui-même, parvinrent à la métaphysique par la physique, et transportent plus ou moins à celle-là l'esprit et la méthode de celle-ci. Ceci s'applique encore postérieurement à Hartley, Bonnet, etc.

savoir et permis de rechercher. Ainsi, le temps et les forces que le génie consumait vainement à poursuivre des chimères, allaient être désormais employés sans déchet, à la découverte de vérités certaines appropriées à sa nature; et l'on ne devait plus voir des hommes faits pour parcourir dans toute son étendue la carrière des sciences, s'amuser à combattre les ombres qui en défendaient et en obscurcissaient l'entrée.

Ce n'est point ici le lieu d'insister sur le nombre et l'importance des avantages que l'esprit humain recueillit d'une meilleure direction, imprimée à la métaphysique, devenue simplement la science de nos idées, et de l'objet ou des moyens réels de notre connaissance. Il ne serait pas difficile de prouver que c'est par là même, ou par ce retour plus ou moins complet de l'esprit sur ses propres actes ou procédés, que devait commencer la grande et universelle restauration; mais les résultats subsistent; on en jouit, et l'on oublie les bienfaits; on en méconnaît, quelquefois même on en empoisonne la source !....

La *science* de l'*âme* n'étant plus en effet que celle de ses *opérations* ou de ses facultés, considérées exclusivement sous le rapport de leur objet ou de leur emploi *effectif*, paraît d'abord s'identifier avec la *logique*, qui embrasse à la fois la formation et la combinaison des idées, et l'art de bien juger (1). Cet

(1) Philosophie de Gassendi.

art se fonde sur l'emploi régulier et légitime des *signes;* les signes sont étudiés et connus dans leur liaison la plus intime avec les idées. Déjà on avait compris la nécessité du langage pour exprimer et enregistrer les produits de la pensée : un disciple de Locke démontre que les signes sont de plus nécessaires pour former ces produits, et surtout pour en *disposer*. Découverte précieuse et infiniment féconde en résultats théoriques et pratiques : premier titre de gloire pour son auteur, et moyen d'illustration préparé aux philosophes qui, la saisissant dans sa profondeur et son étendue, devaient en faire dans la suite tant et de si belles applications!

Dès-lors la science prend une direction plus fixe, plus assurée, se crée un *emploi* plus déterminé dans la pratique, un *objet* plus clair et plus palpable dans l'expérience; la théorie des idées n'est plus séparée des lois de leur expression; l'artifice secret de la pensée se met, pour ainsi dire, en relief dans les formes sensibles du langage, seul instrument d'analyse, et l'art de penser, de raisonner, s'identifie avec l'art de parler (1).

Mais avant *l'art* est *la nature;* avant le raisonnement, ou le simple jugement même, est la sensation ou l'impression sensible, que le signe va transformer *en idée*. Les idées comme leurs signes dérivent *des sens* d'une manière médiate ou immédiate; et quelle

(1) Logique de Condillac.

que soit l'acception métaphysique attachée à ce terme (*les sens*), on ne saurait douter que leurs différences spécifiques ne dépendent de la diversité des instruments et des fonctions organiques qui les constituent ou leur correspondent. Les lois *physiologiques* de la sensibilité se trouvent donc placées dans l'ordre de la connaissance expérimentale avant les lois métaphysiques de la *pensée ;* et quoiqu'on puisse considérer l'homme *comme une intelligence servie* par des organes, toujours faut-il que ces organes fonctionnent d'abord, chacun à sa manière ; autrement l'intelligence n'est plus que *virtuelle*, et l'on a peine à concevoir ce que serait le maître sans les serviteurs.

Ainsi l'on se trouve conduit par un emploi constant et suivi, de la même méthode d'observation, à un nouveau point de vue où la *science* propre *des facultés* semblerait venir se résoudre dans la connaissanee physiologique la plus étendue, *des fonctions* et *du jeu de divers organes ou de leurs résultats les plus généraux* (1) ; comme la science de l'*usage* et de l'*objet* de ces facultés se réduisait tout à l'heure à une connaissance plus approfondie de l'emploi et des fonctions des signes, considérés dans

(1) Voyez l'ouvrage *des rapports du physique et du moral de l'homme*, par M. Cabanis, qui définit ainsi et considère sous ce point de vue général toutes les facultés humaines. Si nous nous permettons de restreindre par la suite, dans notre objet, l'application des idées de ce célèbre auteur, nous ne cesserons pas de l'admirer, et de reconnaître tout ce que nous lui devons.

leurs relations intimes avec les idées et opérations intellectuelles dont ils sont ou partie intégrante, ou moyens nécessaires.

Et ici, il s'agit encore d'une nouvelle espèce particulière *de signes*, où la pensée se mettrait *hors d'elle-même*, s'il est permis de parler ainsi, en une autre sorte de relief, pour se surprendre à sa naissance, et se mirer dans le jeu *spéculaire* des instruments organiques naturels qui sont censés la produire; comme elle se saisit plus directement dans ses progrès ultérieurs, sous les formes sensibles des signes artificiels qui la révêtent et donnent une prise à sa propre réflexion.

Ainsi tous les titres réels de la division proposée par Bacon, se trouveraient remplis par la *physiologie* d'une part, qui tendrait à dévoiler la source de nos *facultés* (puissances ou forces) dans l'ensemble des conditions ou instruments organiques, au moyen desquels elles naissent, se développent et s'effectuent; et par la *grammaire générale* et *la logique* d'autre part, qui nous montreraient ces facultés en action, employées ou appliquées dans l'expérience à leurs véritables *objets*.

Il n'y aurait donc plus lieu à un genre de recherches qui sortirait de cette enceinte de faits. La *métaphysique*, considérée comme science propre de l'être pensant, de ses facultés, de sa nature, des idées ou *formes* qui lui sont attribués comme *sujet*, et n'ont de fondement que dans son sein; la méta-

physique, dis-je, prise sous l'une des acceptions quelconques qui ont motivé son titre, demeurerait sans objet, sans valeur réelle, et ce titre lui-même pourrait ne rappeler que des chimères.

Si la bonté d'une méthode se prouve par l'étendue et la précision des résultats auxquels elle a conduit, par le nombre et l'importance des vérités pratiques qui vont se rattacher à son application, sans doute on ne contestera point les avantages propres à celle qui, s'étendant progressivement depuis Bacon sur tous les genres d'études, tend à embrasser, et concentrer aujourd'hui dans sa sphère, l'ensemble des connaissances humaines, la *métaphysique* des esprits comme la *physique* des corps, la science des *abstraits*, comme celle des *concrets*.

Critiquerait-on en effet, comme insuffisante et défectueuse à certains égards, cette méthode expérimentale, qui, toujours conséquente à elle-même, dut transporter la métaphysique tout entière dans la science positive de nos idées, inséparable des lois de leur expression et de leur combinaison par les signes? Elle montrera ses titres; prendra à témoin tant d'idées vagues et obscures qu'elles a éclairées en les ramenant à leur source; tant de procédés auparavant mystérieux de notre intelligence, dont elle a dissipé les nuages par une rigoureuse et exacte analyse; l'artifice du raisonnement dont elle a trouvé les lois simples et uniformes; les principes du calcul, dont elle a presque refait la langue et découvert jus-

qu'aux racines la belle langue de notre chimie moderne, où le génie de Lavoisier rencontra si heureusement le génie de Condillac (1).....

Critiquerait-on encore, comme illusoire et dangereuse, l'alliance étroite établie de nos jours entre deux ordres de faits, qui, séparés par la théorie, tendent à se rapprocher et à s'unir par l'observation appliquée simultanément au même sujet *organisé*, *vivant* et *pensant?* L'histoire *physiologique* des *sensations* se justifiera d'elle-même en montrant les résultats de l'analyse qui lui est propre, appliquée surtout à cette classe de facultés et de modifications passives, qui précédèrent pour l'homme la lumière de *conscience*, et se trouvent toujours loin de ses rayons; à ces déterminations obscures, qui, comprises naguère sous le nom vague d'une cause purement occulte, l'*instinct*, peuvent se rapporter plus exactement aujourd'hui à leur cause productive générale, et aux siéges organiques particuliers qu'elles affectent. (2)

Une science abstraite des *facultés* de l'âme, une métaphysique fondée sur un ordre de spéculations *hyper-sensibles*, pourrait-elle entrevoir seulement de tels résultats? pourrait-elle surtout se proposer

(1) Voyez la préface des *Éléments de Chimie*, de Lavoisier.

(2) On sait maintenant que l'*instinct* se compose de déterminations ou d'impressions qui ont respectivement leur siége dans des organes intérieurs, placés hors de l'influence directe du cerveau, premier instrument de la pensée. (Voy. l'*Histoire physiologique des sensations*, et le *Traité sur la vie et la mort*.)

quelque but comparable en utilité pratique, à celui que nous permet d'espérer, dans l'avenir, une application plus étendue de la physiologie aux sciences idéologiques et morales? Je veux parler de ce plan général de perfectionnement des facultés humaines (1), par des moyens d'autant plus propres à l'opérer, qu'ils influeraient d'une manière plus directe sur le perfectionnement des organes par qui ces facultés se déploient, et donneraient à celles-ci tout l'essor dont elles sont susceptibles, tant dans l'espèce que dans l'individu.

Mais, sans affaiblir la reconnaissance due à de tels bienfaits, sans méconnaître le rang qu'occupe dans la science de l'esprit humain une philosophie toute fondée sur l'expérience, ni les avantages propres aux diverses théories qui s'y rapportent, on pourrait, en rendant hommage aux résultats, chercher encore hors d'eux des *principes* d'un ordre plus relevé; et mettant en doute si le *procès* fait de nos jours à la métaphysique est définitivement jugé *par le droit*, balancer encore entre les décisions imposantes qui l'excluent du nombre des *sciences*, et les titres que des avocats puissants font encore valoir en faveur de sa réalité. On pourrait demander si ces doctrines, posées de prime-abord dans le champ de l'expérience, et circonscrites dans l'ordre des faits sensibles, ne laissent pas et ne cachent pas derrière

(1) Ce plan, conçu par un génie aussi bienfaisant qu'éclairé, nous est annoncé par l'ouvrage de l'auteur déjà cité.

elles un autre monde *hyper-sensible*, dont il faudrait, ou connaître les fondements, s'il existe, ou prouver du moins la non-existence, pour vivre désormais en paix dans celui qui nous est dévolu. On pourrait demander enfin, si la méthode qui a été presque exclusivement appliquée parmi nous à l'analyse des facultés humaines, atteint bien jusqu'aux confins d'une philosophie vraiment *première ;* si cette analyse même est parvenue jusqu'aux derniers anneaux de la chaîne où l'on puisse arriver en décomposant, et d'où l'on puisse partir pour recomposer l'entendement humain.

La question proposée tend à résoudre ces doutes : prise dans toute la profondeur du sujet, puisqu'elle tend à découvrir jusqu'aux rudiments ou premiers *éléments* de notre intelligence : elle provoque de plus une appréciation exacte de divers systèmes, et laisse la plus grande latitude à l'examen impartial de toutes les méthodes connues, puisqu'elle s'informe de celle qui est la plus propre à constater les éléments dont il s'agit. C'est d'une telle question que pourrait ressortir le jugement définitif du *procès pendant* de la métaphysique : sa solution complète nous apprendrait si le système de notions compris sous ce terme n'est que pure chimère, ou constitue une *science* réelle, distincte de celle qui a été désignée parmi nous sous le nom d'*idéologie :* si même, en se bornant à ce dernier titre très-général, il ne serait pas nécessaire d'établir au moins quelque dis-

tinction entre une *idéologie* que l'on pourrait nommer *subjective*, qui, se renfermant dans la conscience du sujet *pensant*, s'attacherait à pénétrer les rapports intimes qu'il soutient avec lui-même dans l'exercice libre de ses actes intellectuels; et une idéologie *objective*, fondée principalement sur les rapports qui lient l'être sensible aux choses extérieures, à l'égard desquelles il se trouve constitué en dépendance essentielle, quant aux impressions affectives qu'il en reçoit ou aux images qu'il s'en *forme*.

Mais avant d'entreprendre la solution directe du problème, il faudrait d'abord en discuter les termes, en rechercher les données. Et dans ce but, examiner préliminairement de quelle espèce précise sont les idées que nous exprimons par les termes facultés ou puissances de *sentir*, de *vouloir*, de *percevoir*.... de *penser*? Il s'agirait de savoir si chacun de ces termes correspond à une idée précise *individuelle*, ou à une idée *générale*, *abstraite*, complexe : si c'est un nom toujours *singulier* par la nature même de la chose ou de l'acte simple qu'il signifie, ou bien un nom *commun*, applicable à une classe entière de faits intérieurs, de modifications spécifiquement différentes ; tels que ceux qui se trouvent placés à la tête de chaque branche de nos connaissances physiques : termes généraux, qui tantôt résument dans leur compréhension ou leur extension, toutes les circonstances semblables des phénomènes particuliers soumis à l'observation di-

recte; tantôt expriment les *causes* ou la cause unique et inconnue de ces effets analogues.

Dans le premier cas, celui de l'individualité ou *singularité* de l'idée qu'exprime le terme propre, attaché à chacune de nos facultés intellectuelles, on ne pourrait pas évidemment mettre en problème la *décomposition* de ce terme ou de la chose qu'il signifie : il s'agirait seulement de distinguer, à certains caractères pris dans la réflexion, ses idées simples primitives; d'en assigner la nature et le nombre; de reconnaître leur source et les conditions qui les font naître; d'en étudier la liaison ou l'enchaînement avec des idées ou des faits d'un autre ordre; et cela par une méthode différente de l'analyse de décompositton, appliquée aux objets de notre connaissance extérieure, ou aux images composées qui nous les représentent.

Quant au dernier cas, celui de la généralisation des idées, et de l'analyse *logique* des termes attachés à telles *facultés nominales*, comme il s'agirait uniquement, soit d'une certaine méthode de classification, transportée de l'ordre des phénomènes multiples analogues, qui se représentent hors de nous, aux faits intérieurs ou aux idées simples qui s'y réfléchissent, soit de l'évaluation de certains signes abstraits complexes, dont des conventions ou hypothèses particulières auraient déterminé le titre; il me paraît qu'il serait très-difficile d'assigner une direction fixe et uniforme à cette sorte d'analyse;

de dire quelles sont les bornes précises où la décomposition doit s'arrêter ; comme de prouver la réalité absolue des *éléments* hypothétiques, découverts par une telle méthode : puisque ce serait, d'une part, prétendre renfermer la nature sensible dans les limites de nos conceptions ou de nos moyens imparfaits de connaissance objective ; et d'autre part, vouloir imprimer un sceau invariable, ou donner force de loi à tel ordre de conventions qui ne peuvent rigoureusement lier que l'esprit conséquent où elles ont pris naissance.

Puis donc qu'avant de chercher comment on doit décomposer un sujet proposé, il faut bien se fixer d'abord sur la nature ou l'espèce de ce sujet, pour savoir du moins s'il offre matière à *décomposition ;* dans quel sens et sous quel point de vue il peut se prêter à l'analyse ; notre premier soin devra être de déterminer, avec toute l'exactitude possible, la valeur de ces termes *facultés*, *puissances* ou *forces productives :* termes employés si fréquemment et presque toujours d'une manière si vague dans les diverses branches de la philosophie, soit qu'ils s'appliquent aux phénomènes du monde extérieur, soit qu'ils se restreignent aux faits de l'intelligence ou aux actes de la volonté. Il serait bien important sans doute d'en fixer la véritable valeur ; cela ne pourrait se faire, je crois, sans chercher le fondement qu'a dans notre nature intime, l'idée ou le principe même de *causalité*, dont les termes précités sont autant

d'expressions différentes dans la *forme*, univoques pour le *fonds* (1).

En appréciant bien l'acception particulière que ces termes expressifs, de *causes* ou de *facultés* dérivées, ont dû acquérir dans la physique réformée sur le plan de Bacon, nous serions mieux en état de voir jusqu'à quel point d'exactitude cette valeur empruntée a pu passer ultérieurement, et par un progrès inverse, de la physique dans la métaphysique, qui s'est trouvée dès lors identifiée avec la science des signes de nos idées ou des modes passifs de notre sensibilité, liés par un rapport de dépendance (et suivant un emploi nécessaire du même principe de *causalité*), au jeu ou aux fonctions de certains instruments organiques qui sont censés les produire.

Nous serions conduits à juger ainsi, si la méthode analogique d'observation et de classification de phénomènes extérieurs, appliquée à un système de notions ou d'idées purement réflectives, ne laisse rien à désirer, ou n'entraîne aucun abus; si elle remplit

(1) L'importance première que je donnais aux recherches sur le principe de causalité, m'a depuis été confirmée encore plus clairement par la lecture d'un excellent Mémoire de M. Ancillon, où cet auteur reconnaît le même principe pour être le *père de la métaphysique*, en s'attachant à démontrer contre Kant « qu'il est « quelque chose de plus qu'une *forme*, une simple *catégorie* ou « une manière dont l'âme voit les choses sans conséquence pour « leur réalité. » (Voyez les *Mémoires de Berlin pour l'année* 1800.)

bien la condition essentielle à toute méthode, qui est d'employer les signes suivant la valeur précise (et toute l'étendue de la valeur) qu'ont nécessairement dans l'esprit les idées qui leur correspondent, sans dénaturer ces idées primitives, sans changer l'ordre de leur génération, ni confondre les sources d'où elles peuvent dériver. C'est par de tels préliminaires que nous parviendrions à fixer le sens de la question proposée, à en déterminer l'objet, à circonscrire les limites où il faut la renfermer, et à trouver enfin la méthode d'analyse la mieux appropriée à sa solution complète, si celles qui ont été tentées jusqu'à présent se trouvaient insuffisantes.

Tel est l'objet de cette première partie; j'y cherche les fondements de la valeur donnée aux termes *causes*, *forces* ou *facultés*, à partir des théories physiques jusqu'aux systèmes de métaphysique les plus abstraits. Je trouve dans cette diversité d'acception la clef des diverses méthodes employées à l'analyse des facultés humaines; et je tâche de me former un point de vue qui puisse concilier, d'une part, ce que chacune de ces diverses doctrines peut renfermer d'exact, et suppléer, d'autre part, à ce qui me paraît leur manquer.

§. II.

CONSIDÉRATIONS GÉNÉRALES SUR L'APPLICATION DU PRINCIPE DE *causalité* DANS LA PHYSIQUE GÉNÉRALE, ET LE SENS QU'Y PRENNENT LES TERMES *forces*, *facultés*, *etc.*

La philosophie scolastique avait fait un trop long et trop funeste abus de ces termes vagues de *forces productives*, *virtualités*, *facultés*, etc.; une superstitieuse ignorance trouvant son aliment et son appui dans des *causes occultes*, en avait progressivement étendu l'influence, et s'était accrue avec elles; mais plus leur nombre se multipliait, plus l'application en devenait vaine et illusoire. L'excès de l'abus dut frapper et révolter enfin tous les esprits qui avaient encore conservé quelque reste d'indépendance : le besoin d'une réforme générale se fit sentir; et quand Bacon promulgua l'instauration universelle, quand il fit entendre ces paroles grandes et hardies : *Instauratio facienda est ab imis fundamentis*, il trouva plusieurs voix disposées à faire écho et à répondre à son appel.

Se plaçant d'abord loin de la région ténébreuse des causes premières, ces bons esprits travaillent de concert à observer exactement des effets plus rapprochés d'eux; ils s'attachent à en découvrir l'enchaînement et l'analogie, et à en faire une distribution méthodique, fondée sur l'ordre direct de leur liaison ou dépendance mutuelle. C'est ainsi que la

physique, se bornant à l'observation des *phénomènes* naturels, et à la recherche des lois expérimentales de leur succession, commence à devenir une science réelle.

Toute *cause* n'est plus dès-lors elle-même considérée que comme l'expression générale de ces lois de succession; et si quelquefois encore on se trouve contraint de l'employer d'une autre manière sous les titres anciens de *facultés* ou *forces productives*, ces noms ne représenteront que des *indéterminées*, qui, entrant comme telles dans le calcul de l'expérience, ne pourront acquérir de valeur réelle que par le développement ou le rapprochement ultérieur des phénomènes, bien loin de leur servir de moyens d'explication immédiate.

Si l'on place donc quelque nom de cette espèce à la tête d'une chaîne de faits, dont l'expérience manifeste la liaison et l'analogie, ce sera, dans le sens physique le plus ordinaire, un terme général et sommatoire, embrassant dans son extension la série totale ou l'ensemble des mêmes faits, considérés sous le rapport de toutes les circonstances essentielles qui leur sont communes, et abstraction faite des particularités qui les distinguent.

Mais le même nom ne pourra-t-il, ne devra-t-il pas aussi exprimer quelquefois une notion différente et plus rapprochée du sens ancien? Ne signifiera-t-il pas encore une *cause* proprement dite des phénomènes similaires qui lui sont attribués : *cause* ou

force (1) inconnue en elle-même, mais que l'esprit concevra par relation comme individuelle et simple, dès qu'il lui attribuera quelque activité vraiment productive?

Arrêtons-nous un moment sur le fondement d'une double acception que durent prendre, dans le renouvellement des sciences naturelles, les termes uniquement affectés auparavant à des causes ou facultés occultes.

L'ordre de la génération de nos connaissances réelles étant complètement ignoré dans l'école, l'art

(1) Ceux qui reprochaient à Newton d'avoir ramené une cause *occulte* en physique, prenaient le mot *attraction* dans ce dernier sens de *force attractive*, sans faire attention que toutes les forces conçues hors de nous de cette manière sont également *occultes;* l'impulsion rapportée aux corps qui se choquent, aussi bien que l'attraction attribuée à ceux qui gravitent. Mais Newton explique le vrai sens physique qu'il donne à ce terme, et écarte toute difficulté en se bornant à l'employer comme l'expression d'un fait généralisé, d'après l'observation et les comparaisons les plus précises de circonstances phénoménales, susceptibles par leur nature de toute la rigueur du calcul.

Dans l'emploi de la formule générale du mouvement varié $p\,dt = dx$, le géomètre ne songe point du tout à ce que peut être la force accélératrice p en elle-même; il n'y attache point non plus la notion *d'étendue*, ni aucune autre qui appartienne aux faits objectifs; il ne peut concevoir la valeur intrinsèque de cette lettre p que sous la notion d'une certaine *puissance* ou énergie, dont nous chercherons ailleurs quel est le type original. Mais la seule circonstance qu'il y considère actuellement, c'est l'intensité ou la *quantité* qui se trouve déterminée par le rapport commensurable des espaces parcourus aux temps ou aux vitesses. Cela suffit au but du géomètre physicien. Il faudra voir si le métaphysicien doit aussi s'arrêter là.

d'observer, ou de recueillir et de classer les phénomènes, devait y être aussi dédaigné ou méconnu. On ne pouvait alors concevoir le fondement d'un procédé que les habitudes les plus intimes de notre esprit, activé par le langage, rendent de bonne heure si familier, et par-là même si obscur dans son principe, si incertain dans ses applications ultérieures. Je veux parler de celui qui consiste à s'élever par une suite de progrès rapides, des premières idées sensibles qui représentent les individus, à la formation des idées abstraites de *genres*, de *classes*; simples débris des perceptions totales primitives, et qui ne contiennent plus que les propriétés communes aux objets réels d'observations directes, rapprochés les uns des autres par leurs faces analogues dans de nouveaux groupes, où ils peuvent être dits ainsi partiellement renfermés.

Une imagination sans guide, réalisant hors d'elle des propriétés abstraites, dont les noms se trouvaient substantifiés dans le langage, y avait rattaché les conceptions d'autant de *substances*, de *forces* ou de *causes occultes*; mais pendant qu'elle s'égarait ainsi de plus en plus dans le vague d'une multitude d'influences secrètes et mystérieuses, de sages méthodes vinrent dissiper ces prestiges. En donnant les moyens d'apprécier la véritable valeur de ces titres nominaux, elles éclairèrent l'intelligence sur ses propres produits, la remirent en possession du fil des analogies exactes qu'elle avait souvent suivi

à son insu dans la classification des phénomènes, et lui permirent de le renouer là où il se trouvait entièrement rompu.

Au lieu de partir d'abord des noms de classes, ou de genres formés d'avance, on commence par bien constater chaque propriété ou chaque phénomène en particulier : une première comparaison de ces faits individuels, manifestant ensuite leurs analogies les plus apparentes, conduit à les distribuer en familles; une deuxième comparaison de ces familles donne les *genres*, une autre les *classes:* jusqu'à ce que l'esprit, s'élevant aux rapports les plus généraux, conçoit ces grands résultats nommés *lois*, qui planent sur les classes entières, et dont l'identité ou la ressemblance manifeste, dans l'application, une cause commune des phénomènes (1).

Mais cette cause, n'étant ainsi donnée que par l'analogie des effets, et jamais en elle-même, ni dans le comment de sa production, si l'on veut exprimer la notion que l'esprit s'en forme en la considérant sous le rapport essentiel de *l'énergie* ou de *l'activité*

(1) L'esprit suit à peu près la même marche dans la classification des *propriétés* permanentes des corps extérieurs, et dans celle des phénomènes transitoires qui se rapportent à ces objets comme termes d'application de certaines forces. En suivant l'ordre de ces généralisations successives, il se trouve ainsi conduit, d'une part, à la notion d'une *substance* qui réalise en elle toutes ces propriétés, et de l'autre, à celle de *cause* ou de force qui produit tous ces phénomènes. Aux yeux des philosophes qui n'ont vu partout que des *phénomènes*, ces idées de *substance* et de *force* ont dû s'identifier : c'est là le point de vue de Leibnitz.

qui la constitue, l'expression propre manque, et on est réduit à y substituer le terme qui signifiait déjà l'effet lui-même dans sa généralisation : de là deux emplois différens d'un même signe, et aussi deux manières de concevoir ou d'appliquer le principe, réellement un de *causalité*.

Comme indicateur d'une cause individuelle, ou d'une force vraiment *productive* de tels phénomènes, le signe exprime une inconnue simple (x), semblable à ces indéterminées que les mathématiciens emploient dans l'analyse algébrique, en renonçant à en déterminer la valeur, lorsqu'ils ne peuvent les développer ou les mettre en équation avec des quantités connues de la *même espèce* (1). Mais, comme terme général et sommatoire d'une série de faits analogues, c'est une expression complexe représentant, sous une forme abrégée, des valeurs déterminées, ou qu'il est toujours possible de déterminer par développement ultérieur. (Comme serait $x^m = (a + b^m.)$

Une méthode qui a pour but de conserver tou-

(1) Le principe de causalité ne peut être donné que comme un rapport dont l'antécédent suppose le conséquent, et ne peut être conçu que par lui. Or, notre langage exprime bien ces deux idées corrélatives de *cause* et d'*effet*, la langue mathématique donne exactement l'intensité de l'une par la mesure de l'autre ; mais quant au lien qui les unit, quant à l'énergie de la production de l'effet par la cause, cela échappe à toutes nos expressions, toujours prises dans le point de vue objectif. Nous verrons pourquoi il en est ainsi.

jours la clarté et la précision des idées (images), devait tendre à écarter, autant que possible, la fonction simple ou absolue de cause (x); et les physiciens ont pu, dans leur objet, en faire totalement abstraction. Néanmoins, comme cette dernière notion de *cause* est fondamentale et intime à l'esprit humain, qu'elle se mêle à toutes les représentations objectives de nos sens, et entre nécessairement dans les sentiments de nos actes, les formules de notre langage devront toujours porter son empreinte. Il sera donc difficile de parvenir à la transformer entièrement, et à faire la substitution complète que l'on aurait en vue. En vain, la pensée cherche à se renfermer dans la conception claire du fait généralisé, le signe destiné à circonscrire celui-ci entraîne toujours quelque retour secret vers la cause inconnue, que l'imagination tend à saisir; mais devant qui la raison s'arrête, forcée d'avouer son impuissance... Cet aveu est triste; il faudra donc tâcher d'en diminuer les occasions : pour cela, on cherchera à réduire, autant que possible, le nombre des *causes;* ce qui revient à simplifier les expressions des phénomènes généraux, et à réduire effectivement le nombre des *classes,* en cherchant ou supposant de nouveaux rapports d'analogie; car c'est là tout ce qui est en notre puissance.

Prenons pour exemple les notions que les physiciens expriment par les termes *attraction*, *affinité*, *électricité*, *magnétisme*. Ce sont là autant de *forces*

productives différentes, toutes également inconnues en elles-mêmes dans le *comment* de leur action, ou bien autant de faits généralisés d'après l'expérience qui a déterminé la réunion des analogues en une même classe, et la séparation des semblables dans des classes différentes. Or, si l'on se bornait à ce dernier point de vue dans l'emploi des noms de causes, je dis qu'on devrait trouver moins d'inconvéniens dans leur multiplicité, et que la réduction qui tend toujours à s'en faire dans le progrès des sciences naturelles, devrait bien moins exciter le zèle et animer les recherches, puisqu'elle se rapporterait plus à la simplification des noms qu'à la précision des idées; à la forme et à l'ordre logique de nos connaissances sur les *causes*, plutôt qu'au fonds et à la réalité de ces connaissances mêmes.

Supposons en effet, qu'en comparant les idées ou les faits compris dans des groupes différents, tels qu'*électricité*, *magnétisme*, l'observation fasse découvrir de nouveaux rapports de ressemblance entre les phénomènes élémentaires de chaque groupe.... Si ces analogies se trouvent constantes et en assez grand nombre, on sera conduit à donner un signe commun aux deux groupes, en prenant pour terme général de classification ou d'explication, celui dont la valeur se trouvait déjà la plus étendue et la mieux déterminée.

C'est ainsi que plusieurs physiciens ont tenté d'exprimer et d'expliquer, par le terme général

attraction, l'ensemble des phénomènes qui se trouvent encore compris sous le titre d'*affinités chimiques*. Mais quand même les analogies supposées seraient réelles, et que l'identité des lois conduirait à admettre une cause commune, ces deux classes de faits n'en devraient-elles pas moins rester distinctes dans l'esprit, par des circonstances encore particulières à chacune? La véritable cause productive en serait-elle surtout mieux connue? Non, sans doute; mais la formation d'une nouvelle classe plus étendue, ou la réunion de deux en une seule, fondée sur de nouveaux rapports de ressemblance, aperçus ou supposés entre deux ordres de phénomènes auparavant isolés, ramenant à l'unité des hypothèses explicatives diverses, ne déterminerait plus qu'une fois pour plusieurs, le retour que l'esprit est contraint de faire vers l'agent inconnu. Or, cette réduction à l'unité systématique de principes ou de cause, facilitant d'un côté la marche de la pensée, et satisfaisant de l'autre à un de ses premiers besoins, les promoteurs de la philosophie naturelle ont dû tout tenter pour l'opérer : et de là une émulation salutaire, source de plusieurs découvertes utiles dans la science objective des phénomènes. Mais l'extrême désir de simplifier a fait que les plus sages même n'ont pas toujours été assez sévères sur les moyens; et de là aussi, bien de vaines hypothèses ou de fausses analogies, que des observations ultérieures ont successivement renversées.

Nous pouvons conclure de ces premières réflexions, que, dans les sciences physiques, l'opération qui paraît avoir pour but la *recherche des causes*, ne diffère pas réellement, autant qu'on est porté à le croire, de celle qui tend spécialement à *classer* les phénomènes (1). Mais ce progrès de généralisation, par lequel l'esprit s'élève successivement des faits individuels à la formation des classes et à la détermination des lois les plus générales, se fonde sur une seule et même opération intellectuelle, qui consiste à percevoir toujours des rapports plus étendus entre les faits totaux ou partiels, et à en lier les idées suivant l'ordre réel des successions, analogies ou ressemblances. A mesure que le nombre de ces analogies aperçues s'étend, celui des classes déjà formées diminue. Celles-ci se rapprochent et rentrent les unes dans les autres. Les séries de faits convergent, et tendent à se rejoindre par leurs sommités; les causes se simplifient. L'antécédent commun de tous ces rapports se trouve plus reculé au regard de la pensée; mais il subsiste dans son intimité; toujours elle fait de vains efforts pour échapper ou éluder son titre réel, en le transpor-

(1) Un philosophe très-estimable présente ainsi le tableau des opérations successives de la science dans la recherche des vérités de faits, *observer*, *classer*, *poser les lois*, *chercher les causes*; mais ce qu'il dit de cette dernière opération prouve assez qu'il n'y a pas une aussi grande différence entre elle et celles qui la précèdent. (Voyez le *Mémoire sur les signes et les essais de philosophie*, tome II, par M. Prévôt, de Genève.)

tant, soit à certaines formes *catégoriques* d'un langage conventionnel, soit parmi les propriétés des choses ou objets dont les images se trouvent liées par succession ou simultanéité dans l'expérience.

Ainsi donc, lorsque nos physiciens modernes ont transformé, autant que possible, toute la valeur des causes ou facultés *occultes* en une simple expression de phénomènes sagement généralisés, ils ont fait sans doute une chose très-utile à leur science, en la restreignant à son véritable *objet*, et en y appliquant la seule bonne méthode dont elle soit susceptible. Mais quand ils ont réduit (et quelquefois au-delà des bornes) le nombre de ces *causes;* quand ils ont affirmé surtout, et sans restriction, que les termes dont ils les désignent n'emportent pour eux rien de plus que l'idée de faits généraux, ils se sont, je crois, fait illusion; et leurs assertions me semblent contredites par les efforts mêmes qu'ils sont constamment portés à faire, soit pour *éliminer* des *inconnues* qu'ils sentent devoir toujours rester telles, soit pour en écarter ou en échanger les notions. Malgré eux, le signe indéterminé qui énonce un agent ou force productive, quoique logiquement identique avec le terme général et sommatoire d'une série d'effets, n'en conserve pas moins réellement sa fonction propre; et ces deux valeurs, l'une individuelle, l'autre générale ou abstraite, n'en demeurent pas moins distinctes dans l'esprit.

Il est vrai que, dans l'application des théories physiques, la dernière valeur peut ordinairement subsister seule sans erreur et sans équivoque (1). Supposons, par exemple (pour suivre l'analogie des termes de la question proposée), qu'on demandât une analyse ou décomposition des *facultés* ou forces physiques exprimées par les termes *gravitation*, *végétation*, etc., il est bien évident qu'on ne pourrait appliquer l'analyse à ce problème que sous le point de vue des idées positives, ou des phénomènes élémentaires que chacun de ces termes résume dans sa compréhension ou son extension; et en écartant l'idée des *causes* ou forces simples, qu'ils peuvent indiquer aussi dans leur sens propre ou individuel, il ne saurait plus y avoir d'incertitude quant à la direction et au véritable but des recherches.

Mais nous aurons lieu bientôt d'examiner (et tout ce qui précède n'a eu pour but que de nous conduire à cet examen) si, dans l'analyse proposée, on peut considérer ainsi, sous un seul rapport général, les facultés constitutives ou attributives de l'être

(1) Il peut néanmoins résulter de là quelques obscurités dans les principes de ces sciences; et je ne sais si les auteurs de mécanique rationnelle sont parvenus encore à lever toutes les difficultés, ou à prévenir toutes les équivoques auxquelles peut donner lieu l'emploi des formules où entrent l'expression des *forces* et celle de leurs mesures. Il me paraît qu'ils ne le pourraient qu'en remontant jusqu'à l'origine de cette notion si particulière, et en la distinguant bien de toutes les autres idées ou images, que l'expérience a associées avec elle.

sentant et pensant; si l'on peut y changer, sans inconvénient, la valeur réelle du principe de causalité, ou celle des titres qui l'expriment; si, confondant la *passion* avec l'*action*, on ne doit considérer la cause ou force productive de certains faits ou actes intérieurement perçus, que dans ses résultats objectifs, et la traiter elle-même comme une *inconnue* qu'il faut éliminer, ou qu'on peut négliger dans l'observation et la déduction des faits de cet ordre; enfin, si la méthode d'observer, de classer, d'analyser, peut être absolument la même dans son but, sa direction et ses moyens, lorsqu'on passe de la science des idées qui représentent des objets au dehors, à celle des modifications ou des actes qui concentrent le *moi* dans ses propres *limites*.

Mais, avant d'arriver à cet examen qui rentre pleinement dans la question proposée, nous avons besoin de nous arrêter encore sur la valeur donnée aux mêmes termes *facultés*, *forces*, etc., dans la physiologie ou la science particulière des phénomènes que présentent les machines organisées vivantes. Nous espérons nous rappprocher ainsi de plus en en plus du sujet principal de nos recherches.

§ III.

DES NOTIONS GÉNÉRALES DE *facultés* DANS LA PHYSIOLOGIE EN PARTICULIER.

Plus compliquée dans ses recherches, plus obscure dans son objet, plus bornée et plus incertaine dans ses moyens de connaître, la physiologie n'en devait pas moins suivre, à son tour, la grande impulsion communiquée par le réformateur à toutes les sciences naturelles. Ceux de ses disciples qui s'attachèrent à cette branche intéressante des connaissances humaines, trouvèrent là surtout une multitude de causes occultes ou de principes mystérieux à éloigner, de notions vagues à refaire, de suppositions arbitraires à vérifier, presque tous les matériaux ou faits réels à découvrir et à lier.

Écarter d'abord l'idée obscure de toute cause première de la vie (de toute *entéléchie*) pour ne voir que des propriétés organiques manifestées à l'observation, ou découvertes par une suite régulière d'expériences; comparer ces propriétés entre elles dans leurs siéges naturels; de ces propriétés permanentes et sensibles données comme *signes*, passer par induction ou analogie à un ordre de fonctions qui demeurent cachées dans l'intérieur de l'être vivant, où l'œil ne peut plus atteindre; des rapports de ces diverses fonctions entre elles, et de leur correspondance dans une vie commune; s'élever enfin

à la notion de ce qu'on peut nommer une *cause*, un *principe* ou une *faculté*, mais qui n'est encore qu'un *fait* général complexe, résumé de tous les phénomènes particuliers observés ou déduits... Telle a été à peu près la marche des physiologistes dans la réformation de leur science : c'est ainsi que le terme *sensibilité* est devenu l'expression des propriétés les plus générales des corps vivants, et tient, parmi les phénomènes de la matière organisée, la place de l'*attraction* dans les lois de la matière morte.

Mais le même signe général, *sensibilité*, est susceptible encore de recevoir ici deux ou trois valeurs différentes. Et d'abord, en vertu de cette pente naturelle qui entraîne toujours l'esprit vers la notion obscure de quelque cause qu'il réalise hors de lui, ce terme peut exprimer la force individuelle unique, qui produit (par une activité *supposée* et non *sentie*) dans l'ensemble des organes ou dans chacun d'eux, ces phénomènes multiples que l'analogie détermine à réunir sous un signe commun. Mais cette valeur individuelle, que l'on renonce à déterminer en elle-même, n'entrera que le moins possible dans les formules *scientifiques*, où il s'agit uniquement des lois expérimentales de la combinaison ou de la succession des effets, et non de la nature de ce rapport nécessaire, quoique profondément ignoré, qui lie tous les analogues à une même force productive. Ici la physiologie procède absolument de la même manière que les autres branches de la physique,

dans la classification des faits et la formation des termes généraux qui remplacent les noms, ou les conceptions des *causes* réelles.

Mais il est encore une autre manière de procéder *mixte* en quelque sorte, où le physiologiste, après avoir employé d'abord le terme *sensibilité* dans son acception propre, comme signe d'une *faculté*, ou d'une propriété intime de son être individuel, transporte ensuite, sans s'en apercevoir peut-être, l'expression d'un ordre de faits, qui ne peuvent exister ou être conçus que dans le point de vue intérieur d'un sujet sentant *unique*, à un ordre parallèle, mais tout différent de phénomènes composés qui se représentent ou s'imaginent en dehors dans le jeu des instruments organiques; enveloppant ainsi sous les mêmes signes deux sortes de conceptions différentes, et puis jugeant de l'identité réelle des idées ou des faits, par l'identité conventionnelle des formes logiques qui leur sont appliquées. De là un rapprochement souvent illusoire entre le physiologiste et le métaphysicien, qui, pour employer les mêmes termes, pourront croire s'occuper des mêmes choses, ou embrasser le même système d'idées.

Je crois important de remonter aussi haut qu'il m'est possible, jusqu'aux sources de ce rapprochement de point de vue, et de cette communauté de langage qui a tant contribué à changer la face des sciences physiologiques, et me paraît avoir interverti souvent la nature et le véritable caractère des notions métaphysiques.

C'est à *Stahl* qu'il faut rapporter la première union contractée entre les deux sciences (1). Entraîné par un génie impatient, hors de la sphère trop circonscrite des faits, ce physiologiste célèbre semble vouloir pénétrer jusqu'à la cause première qui réalise les phénomènes de la vie. Il trouve identifié avec le sentiment immédiat de sa propre existence celui d'une force qui agit ou meut certains organes, en apercevant ses actes : il considère que cette force (moi) réalisée comme substance hors du sentiment d'elle-même, n'a pas besoin de se connaître pour agir, pour *être;* et abstrayant ainsi de la conscience de *force*, l'idée d'une activité *absolue*, il transporte celle-ci aux fonctions organiques ou purement vitales, qu'il attribue à une cause *identique*, par le nom et l'hypothèse, avec celle qui ne peut avoir que la *conscience* pour caractéristique de ses actes, et de son existence même.

Ce mot *âme* se trouvait indéterminément établi dans la langue de divers métaphysiciens, pour exprimer soit la *cause efficace* ou *occasionnelle* des mouvements du corps et des actes que la volonté s'attribue, soit le sujet passif de toutes les modifications d'une sensibilité intérieure ou extérieure, quelquefois même *organique* ou animale. Consi-

(1) « En faisant de l'*âme* le principe de tous les mouvements vitaux, Stahl a renversé la barrière qui séparait la médecine et la philosophie. » (ROUSSEL, *Préf. du Système phys. et moral de la Femme.*)

dérée comme cause des mouvements ou force productive *inconnue*, distinguée par conséquent *du moi* qui n'existe qu'en tant qu'il perçoit et ne perçoit qu'en tant qu'il agit, l'âme humaine pouvait être rangée dans la classe de toutes les autres *forces*, dont il n'y a point de *science*, proprement dite, hors des effets sensibles par qui seuls elles peuvent se manifester. C'est ainsi que les philosophes furent souvent conduits à se faire une idée objective du principe pensant et moteur, en cherchant à le concevoir sous une image, telle que celle d'un *feu subtil*, d'une *matière éthérée*, etc.

Stahl, ayant ainsi réalisé la substance de l'âme hors *du moi*, put être conduit à rapporter à cette cause commune (x) les fonctions qui ne peuvent être qu'imaginées ou représentées dans des organes matériels, et les actes ou opérations conçus uniquement dans la réflexion du sujet qui se les attribue.

Observant certains rapports de co-existence entre des faits hétérogènes, il pouvait se croire autorisé à supposer qu'une même force appliquée à des instruments différents, et les activant tour à tour ou ensemble, pouvait déterminer ou produire diverses *sécrétions* dans des organes appropriés, la *digestion* dans l'estomac... comme la *pensée* dans le cerveau, et le sentiment partout.

Remarquons pourtant, que cette réduction à l'unité systématique de force productive des phénomènes organiques et intellectuels, ainsi rapprochés,

n'était pas absolument conforme à la véritable méthode des sciences de faits, d'après laquelle on ne saurait être conduit à supposer ou affirmer l'identité de *cause* autrement que par l'analogie ou la ressemblance complète entre les effets donnés par observation. Or, comment assigner une ressemblance exacte entre des faits conçus d'une manière si essentiellement différente, que tel acte de la pensée, comme un *vouloir* par exemple, et telle fonction ou mouvement organique étranger au *moi?* Comment ranger dans la même classe et attribuer à la même cause des choses anssi hétérogènes ?

Quoi qu'il en soit, puisque dans la doctrine stahlienne l'âme est considérée comme une force motrice générale; que cette force entrant spontanément en action, ou excitée par les impressions matérielles, faites sur les organes internes et externes, produit ou effectue suivant des lois préordonnées les mouvements vitaux les plus obscurs, comme les sensations ou les idées qui sont dans la conscience de l'individu; on saisit le sens physiologique où l'on aura pu dire ensuite que cette âme également avertie de toutes les impressions diverses, les *sent* ou en *perçoit* les résultats, *agit* ou veille sans cesse (1) pour se mettre en rapport avec elles, les exalter ou les modérer;... tandis que le *moi* étranger à ces avertissements, à ces prétendues perceptions, ignore

(1) *Activè excubias agit*, comme dit Stahl.

aussi complètement ce que la force de l'*âme* produit en lui, que si elle opérait dans un autre être. La conscience de certains actes ou modes est en effet le seul titre de leur attribution réelle à ce sujet qui s'appelle *moi;* mais dès qu'on suppose une âme qui agit, sent ou perçoit hors de la participation, soit actuelle, soit possible de l'individû, on peut bien attribuer tout ce qu'on voudra à une telle cause ainsi conçue en dehors; mais comment s'assurer du fondement de ces attributions? quelle preuve solide aura-t-on de leur réalité?

Ici le rapport de causalité est donc pris dans un sens purement imaginaire. Il perd sa base naturelle et le titre légitime de son application.

L'identité hypothétique d'un principe qui fonctionnerait aveuglément dans les organes vitaux, et produirait en même temps les actes que la conscience éclaire; cette identité, dis-je, subversive de toute vraie métaphysique, put être préparée et motivée par les doctrines des métaphysiciens eux-mêmes, qui, se plaçant dans un point de vue éloigné du sens intime, ou contrariant son témoignage, rapportaient les uns à des forces extérieures coactives, les autres à un agent suprême ou mystérieux, ces mêmes actes ou mouvemens, accompagnés de conscience et de liberté, que *le moi* aperçoit évidemment comme des produits immédiats de sa force propre et constitutive.

Je le dirai ici par anticipation sur tout ce qui

doit suivre : si la force active que je sens comme identifiée avec *moi*, ou inséparable de mon existence sentie ou aperçue, n'est pas réellement *efficace* dans la production de l'effort que je crée; si le sentiment intime de ma propre causalité, dans ce cas, n'est qu'une illusion, je demande d'abord d'où pourrait me venir l'idée d'une cause ou force active quelconque?

Mais écartons le seul mode de génération naturelle possible de cette idée de *force*, ou peut-être le seul fondement que puisse avoir dans notre esprit le principe de causalité : si, rejetant le témoignage du sens intime, j'accorde à quelque agent mystérieux, différent de moi, et sous une dénomination quelconque, le pouvoir actuel efficace des actes ou mouvements dont je me sens *la cause*, je pourrai bien à plus forte raison et pour me rapprocher de l'unité systématique, attribuer au même agent ces mouvements vitaux, obscurs, qui, ne venant jamais à ma connaissance, sont hors de la limite de mes pouvoirs, soit réels, soit illusoires. Ainsi en refusant de voir ma propre *action*, là où elle est véritablement, j'en transporterai le principe au dehors, où il n'y a plus aucun moyen réel de le concevoir. Après avoir brisé le modèle original, j'imaginerai une vaine copie : après avoir éteint le flambeau qui m'éclaire sur le principe intérieur de mes propres actes, j'irai, poursuivant son ombre, dans *les ténèbres extérieures* chercher une cause fantastique,

commune, de tout ce qui s'opère en *moi*, ou dans mes organes sans *moi* comme par *moi*. Dès lors, n'y ayant plus aucun fondement à une *science* proprement dite de mes *facultés* actives intellectuelles, la métaphysique devra s'identifier à mes yeux avec la *théologie*, si je suis un *Mallebranche;* avec la physiologie, si je suis un *Stahl* (1).

Les physiologistes, successeurs de Stahl, mais en même temps disciples de Bacon et sectateurs fidèles de sa méthode, ont écarté depuis, autant qu'il était en eux, la notion obscure et systématique d'une cause première qui n'entre jamais, ainsi que nous l'avons vu, dans l'observation et le calcul des phénomènes. Ils ont donc déchargé *l'âme* considérée

(1) Malgré la distance apparente qui sépare le système des *causes occasionnelles* de celui qui attribue à l'âme pensante, comme cause efficace, les fonctions vitales ou organiques, il me semble les voir reposer sur des bases pareilles et partir d'une même souche.

Descartes, cherchant vainement à concevoir comment l'âme pourrait mettre en jeu et diriger avec tant de précision des esprits animaux, et des nerfs dont elle n'a aucune connaissance *objective*, dans divers actes ou mouvements volontaires, recourt à une force efficace suprême, dont il ne peut cependant avoir trouvé l'idée ou le modèle que dans l'expérience ou le sentiment de sa force propre. Stahl, attentif aux phénomènes si compliqués de l'organisation et de la vie, y trouve une variété inépuisable de moyens toujours appropriés à un but, dirigés avec une attention apparente; et ne sachant comment concilier ces phénomènes avec les lois de la matière brute et inerte, il y transporte le principe actif et intelligent, dont le sentiment de ses propres actes lui fournit le modèle, en supposant qu'il n'est point essentiel à ce principe de se connaître pour exister et agir. Ces deux philosophes partant donc également des faits de conscience, vont chercher hors d'eux une cause explica-

comme sujet de la pensée, de toutes ces fonctions obscures, que Stahl admettait comme des intermédiaires essentiels entre les impressions matérielles faites sur les organes, et leurs résultats quelconques, soit organiques ou *vitaux*, soit *sensitifs* et *perceptifs;* tous produits *homogènes* de l'activité d'une seule et même force substantielle. Mais les uns conservant l'idée de semblables fonctions, en ont attribué l'exercice à un agent inférieur particulier qu'ils individualisent dans le langage (1), quoiqu'ils permettent de le considérer comme une simple *modalité* abstraite du corps vivant, ou encore comme une cause nominale dont le signe résume l'ensemble de la série entière des faits vraiment physiologi-

tive commune de tous les mouvements, tant volontaires que vitaux ou organiques; et que cette cause soit *Dieu* ou l'*âme*, toujours est-elle étrangère au *moi*, et *surnaturelle*, comme étant placée hors les limites de l'observation et de la réflexion. Stahl et Descartes semblent récuser également l'autorité du sens intime, et apprennent à le méconnaître ou à s'en passer. Tous deux supposent des facultés et des idées *innées* qui préexistent dans l'âme, sans être développées ou même sans avoir besoin, pour exister, de venir à sa connaissance.

Mais comme les mouvements internes des parties du corps organisé et ceux de masse des corps bruts se rapportaient également, suivant Descartes, à une même cause spirituelle toute-puissante, les lois des corps vivants ne pouvaient pas être distinctes de celles de la matière inorganique. Tandis qu'en attribuant les fonctions vitales au principe particulier de la pensée et de la volonté, Stahl affranchit réellement la physiologie des lois générales des corps bruts, traça autour de cette science une ligne de circonvallation; et prépara par là tous ses progrès ultérieurs.

(1) Sous le nom de *principe vital*. (Voy. les *Eléments de la Science de l'homme*, par M. Barthez.)

ques, qu'ils distinguent des opérations de l'âme pensante.

D'autres se tenant plus près des résultats sensibles de l'observation ou de l'expérience, ont cru devoir rejeter tout intermédiaire, tout agent mystérieux. Ils ne trouvent aucune difficulté d'attribuer immédiatement et exclusivement *au jeu des organes* tout cet ensemble d'actes, de fonctions et de résultats, soit organiques ou étrangers *au moi*, soit intellectuels ou accompagnés de conscience, dont les derniers au moins semblaient bien devoir faire une classe à part et nécessiter l'intervention d'une cause ou force *hyper-organique*. Ce ne sera donc plus *l'âme* de Stahl, mais un principe vital particulier, ou encore plus simplement, les parties vivantes unies en système, et correspondant à un centre commun, qui seront dits *sentir* (et souvent à l'insu *du moi*) les impressions reçues, exécuter ou même *déterminer* et *vouloir* les mouvements qui les suivent. On voit bien que ces sortes de *sensations* et de *volitions* sans conscience, sans *moi*, telles que les admettent nominalement plusieurs physiologistes modernes, portent l'empreinte de la doctrine mère, et l'on y reconnaît avec l'influence des premières vues de Stahl, le motif de la transformation du langage métaphysique, et du double emploi des signes dont nous avons parlé.

Sans prétendre m'ériger en juge, encore moins en censeur dans un sujet si difficile, et auquel tant

d'hommes de génie ont rattaché leurs noms, j'observerai en effet comme une chose évidente par elle-même (et qui n'a pu échapper aux auteurs de la langue maintenant adoptée en physiologie) que les termes *sensation*, *perception*, *vouloir*, et par suite ceux de *sensibilité*, *motilité*, employés comme signes de certaines *facultés* ou propriétés générales attribuées aux corps vivans et organisés, conservent toujours deux valeurs essentiellement différentes. L'une résultant des conventions dernières, emporte une idée qui peut ou se généraliser et s'abstraire dans son signe, ou se réaliser et s'objectiver dans l'organe auquel se réfère la *propriété* dont on parle; l'autre, plus fondamentale, exprime une idée qui ne peut que se réfléchir en s'individualisant dans la conception *d'une* force, ou la conscience du sujet *un*, d'où elle a été tirée.

D'où il suit que le physiologiste empruntant le langage du métaphysicien, peut sortir de sa sphère propre; passer à un autre système de notions, et changer de *sujet*, peut-être, sans s'apercevoir qu'il en change. Pendant que de son côté, le métaphysicien retrouvant ses signes habituels dans la langue du physiologiste, pourra se croire fondé à entrer avec lui en communauté d'idées, d'hypothèses explicatives, et à emprunter des méthodes de classification ou de division, qui, adaptées à un certain ordre de choses ou de phénomènes extérieurs que l'imagination représente, ne peuvent plus s'appli-

quer que d'une manière incomplète et souvent illusoire à des idées ou des faits que la réflexion seule conçoit.

Arrêtons-nous encore à examiner les fondements de cette transformation réciproque des notions physiologiques et métaphysiques, en cherchant les points de contact particuliers qui peuvent rapprocher des idées conçues dans ce double système, et faciliter le passage des unes aux autres.

§ IV.

VUES SUR L'APPLICATION DE LA PHYSIOLOGIE A L'ANALYSE DES FACULTÉS HUMAINES, ET DE SON ALLIANCE PLUS PARTICULIÈRE AVEC CERTAINS SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE. FONDEMENT DE DIVERSES MÉTHODES D'ANALYSE *idéologiques* ET *métaphysiques*.

La doctrine physiologique, qui attribuait à un seul principe immatériel et intelligent les fonctions vitales ou organiques, comme les actes d'une volonté consciente, put se rallier, jusqu'à un certain point, dans son principe et ses résultats, avec des systèmes métaphysiques, où ces mêmes fonctions et actes se trouvaient placés sous la dépendance immédiate d'un moteur suprême.

La doctrine idéologique, qui a réduit toutes les facultés humaines à *la sensibilité*, considérée comme effet général abstrait d'une cause, ou comme propriété abstraite de son sujet d'inhérence, pourra s'allier et se confondre, à son tour, avec un point de vue physiologique, où cette même faculté sensitive attribuée à l'organisation matérielle y est étudiée dans ses mobiles d'excitations, ses circonstances et ses lois expérimentales. Ici la métaphysique, changeant de titre, se trouve transportée entièrement dans la physiologie, qui lui communique sa direction, sa méthode, ses instruments ou moyens d'analyse. Je me borne maintenant à examiner les motifs de cette dernière alliance.

Lorsqu'on a confondu sous un seul terme *sensation*, et l'impression matérielle reçue par les organes, et l'affection passive immédiate qui en résulte dans le sujet qui la *devient* (1), et l'acte de perception du *moi* qui s'en distingue, et la modification *sentie*, et l'être qui la sent, ou l'aperçoit en la transformant en *idée*,.... on a pu établir sur ce principe *un*, par hypothèse, mais multiple en réalité, une théorie entière plus liée peut-être par l'expression que par les faits; et en déduire, par transformation logique, plusieurs résultats dont nous discuterons bientôt le fondement et la légitimité.

Mais admettons pour un instant l'identité ou l'indivisibilité que l'on suppose entre l'impression sensible ou l'affection immédiate, et la perception de l'être qui en a *conscience* (2) : comme les impressions se rapportent aux organes, seuls susceptibles de les *recevoir*, et à une cause matérielle seule capable de les produire; distinguât-on d'ailleurs

(1) Expression très-ingénieuse de Condillac. (Voy. le premier chapitre du *Traité des sensations*.)

(2) Je présuppose ici une distinction qui sera, j'espère, assez justifiée dans la suite ; entre un état *affectif* simple, où l'être sentant pâtit ou jouit, sans faire aucun retour sur lui-même, sans pouvoir dire *moi*; et un état que j'appelle *aperception*, où le sujet se *sent* ou *s'aperçoit* lui-même comme affecté dans son organisation, où il a *conscience* d'une modification, et par conséquent n'est pas identifié avec elle. Je prendrai provisoirement le mot *aperception* à peu près dans le sens de Leibnitz. Descartes me paraît aussi avoir assez bien fixé celui du mot *conscience*, en le définissant l'*acte* de *se sentir soi-même* dans une affection accidentelle quelconque. Le sentiment de *moi pur*, si on pouvait le concevoir ainsi par abstrac-

dans un seul et même rapport de *causalité*, il suffirait pourtant de reconnaître cette liaison comme *faits*, pour être autorisés à prendre les mouvements organiques pour *signes naturels* (je ne dis pas *causes*) des modifications correspondantes, et à nous servir des uns comme termes, ou moyens d'analyse des autres; de même que nous employons les signes écrits ou parlés pour représenter ou analyser toutes nos idées diverses.

C'est ainsi qu'une intelligence supérieure lirait peut-être dans le jeu des organes impressionnés, les diverses affections ou *passions* qui résultent immédiatement de ce jeu, à peu près comme nous lisons dans des caractères écrits les idées d'un auteur. Mais si les images, et tous les modes de *réceptivité passive* pouvaient être ainsi lus ou interprétés du dehors, dans les organes où ils sont empreints, l'intelligence la plus perçante pourrait-elle y voir autre chose que ce qui est, ou qui en résulte directement? Or, tous les modes, idées ou actes, qui entrent dans l'entendement, peuvent-ils être soumis également à un point de vue extérieur et saisis dans les traces matérielles des impressions reçues? Ces impressions elles-mêmes ne sont-elles pas dans certains cas des produits ou résultats d'*actes* aperçus avant elles ou sans elles; n'y a-t-il pas des *pensées*, des *vouloirs* intimes, qui ne peuvent en aucune manière se lire en dehors, ni se représenter par aucune sorte d'*images?* Pour les concevoir, ne fau-

drait-il pas être identifié avec la force active et sciemment productive de tels actes; avec le *moi* lui-même, qui se sent ou s'aperçoit dans ses opérations; mais ne se *voit* point comme *objet*, ne s'imagine point comme phénomène?

Si aux impressions multiples, les plus diverses par leurs causes matérielles, leurs siéges et les instruments organiques qui les produisent, correspondent certains modes *subjectifs*, ou actes uniformes et toujours identiques, dont on ne saurait faire abstraction dans l'analyse des faits de notre intelligence, pourra-t-on exprimer les unes et les autres par les mêmes symboles? les expliquer ou les *classer* de la même manière? les traduire également en *mouvements de fibres* (1)?

Mais voyons plus loin dans l'emploi de ces sortes de symboles.

Comme le transport que nous faisons des impressions sensibles aux divers siéges organiques qu'elles affectent, a été sans doute le premier moyen de leur distinction, il devient ensuite le principal motif

(1) C'est là que me paraissent avoir échoué Hartley et puis Bonnet. Il faut voir dans *l'Essai analytique* de ce dernier philosophe (tom. Ier, chap. VIII) dans quel embarras il se trouve, et combien d'hypothèses forcées il est obligé d'entasser pour expliquer, par des mouvements de fibres, un acte purement intellectuel, tel que la *réminiscence*, etc.; il valait mieux convenir, je pense, que tous les modes ou opérations, dont nous ne pouvons acquérir les idées par aucune autre voie que notre intime réflexion, sont absolument irréprésentables ou intraduisibles par de tels mouvements organiques.

qui détermine à réunir dans une même classe, ou à exprimer par un seul terme général, toutes celles qui peuvent se rapporter au même organe. C'est la nature même qui semble avoir fait le partage de nos sensations en cinq espèces, relatives à autant d'instruments particuliers qui les reçoivent ou les transmettent, et avoir ainsi effectué ou préparé une sorte de décomposition de notre faculté extérieure de *sentir*. Or, cette espèce de décomposition se fonde sur une circonstance d'autant plus facile à saisir, qu'elle ne demande aucun retour réfléchi sur les modifications spécifiques elles-mêmes, qui peuvent être d'ailleurs intrinsèquement différentes ou même contraires, quoique se rapportant au même siége ou s'associant à l'idée d'un même *lieu;* idée ou *image* la plus claire et la plus promptement familière de toutes.

Continuant donc d'après les mêmes vues et suivant le plan indiqué par la nature, qu'y aurait-il, ce semble, de mieux à faire que de tâcher d'appliquer la science objective d'une division, la plus exacte et la plus détaillée possible, des instruments et des fonctions de tous nos sens, tant externes qu'*internes*, à une analyse ou classification précise des modifications, idées ou actes de conscience, qui peuvent correspondre à ces fonctions ou en résulter?

Dès que l'on se serait convaincu, par exemple, d'après un assez grand nombre d'observations ou

d'expériences appropriées (si tant est qu'il puisse y en avoir de cette sorte), que certaines facultés ou opérations intellectuelles désignées d'une manière plus ou moins précise par ces termes *jugement*, *mémoire*, *imagination*, etc., correspondent chacune à une division partielle du cerveau, qui doit entrer en jeu ou fonctionner d'une manière quelconque, pour qu'il y ait lieu à l'exercice spécial de telle faculté; dès lors, dis-je, on pourrait avoir une division naturelle et assurée de ce sens intérieur général ou commun, nommé *entendement*, en autant de sens particuliers, de *jugement*, de *souvenirs*, etc., qu'il y aurait de siéges cérébraux distincts. Et tant que l'on s'en tiendrait à ce mode de décomposition objective, il n'y aurait pas plus de disputes ou de divergences d'opinions, sur l'espèce ou le nombre précis de ces sortes d'instruments, par lesquels l'homme *conçoit*, *rappelle*, *compare*, etc., des idées, qu'il n'y en a maintenant sur le nombre et les limites des cinq sens externes qui fournissent les premiers matériaux de ces opérations.

Observons néanmoins qu'une distinction de siéges attribués à l'exercice de chaque *faculté*, telle que certains physiologistes se sont crus autorisés à la supposer ou à l'admettre (1), doit se référer néces-

(1) Willis assignait ainsi dans le cerveau un siége particulier à chaque faculté hypothétiquement distincte. Il logeait le *sens commun* dans le *corps cannelé*; l'*imagination* dans le *corps calleux*; la *mémoire* dans la *substance corticale*: d'autres physiologistes ont

sairement elle-même à une autre division des facultés, préétablie d'une manière soit *logique*, soit *réfléchie*, indépendamment de toute observation ou hypothèse physiologique. Mais de deux choses l'une : ou cette dernière division se trouve déjà confirmée et vérifiée par son *critère* approprié, la réflexion et le sens intime ; ou bien elle n'est qu'arbitraire, conventionnelle et provisoire. Dans le premier cas, la diversité supposée ou démontrée des siéges organiques n'ajouterait rien à la réalité des distinctions idéologiques ; il régnerait seulement alors un parallélisme ou un accord satisfaisant entre la con-

proposé de nouvelles divisions de siéges, toujours fondées sur des distinctions idéologiques plus ou moins arbitraires. On connaît le nouveau système, par lequel le docteur *Gall* prétend établir une liaison certaine entre telle faculté intellectuelle, et bien plus, entre telle *passion*, tel vice, telle vertu ou disposition morale, et une certaine protubérance du crâne qui leur correspond et sert à les faire reconnaître. Comme s'il pouvait y avoir quelque rapport uniforme assignable entre des choses aussi hétérogènes ; comme si la nature avait dû proportionner les divisions de siéges, à la multiplicité des distinctions que l'homme a conventionnellement établies dans le langage ; en considérant le même sujet sous différents points de vue abstraits, ou la même disposition indivisible de l'esprit et du cœur, par rapport à telles conséquences ou tels résultats externes : enfin, et surtout, comme si le sens intime, l'expérience et l'observation physiologique ne concouraient pas à nous apprendre que des passions telles que l'amour, la colère, etc., prennent leur source et portent leur principale influence ailleurs que dans le cerveau, où Gall leur assigne une place constante et déterminée... Mais des médecins philosophes, quoique plus sages, plus réservés dans leurs affirmations, et plus circonscrits dans le véritable objet de leurs recherches, n'en paraissent pas moins convaincus d'une division réelle de siéges ou instruments cérébraux, dont la

naissance objective des moyens ou instruments par lesquels nos facultés intellectuelles peuvent s'exercer, et la connaissance tout intérieure de cet exercice. Dans le second cas, une division physiologique, fondée sur l'expérience, pourrait servir de preuve ou de correctif à l'analyse métaphysique, pourvu que la première ne fût pas au contraire calquée sur l'autre, ou imaginée comme moyen commode d'explication, propre seulement à réaliser ou représenter dans un siége organique des idées de modes ou d'opérations, qui ne peuvent exister hors du sujet pensant, ni être conçues hors de sa réflexion

correspondance avec des fonctions intellectuelles diverses peut se démontrer par ces exemples, où l'on voit des lésions partielles du cerveau amener une sorte d'aliénation de l'esprit, telle que certaines facultés sont totalement oblitérées, pendant que d'autres continuent à s'exercer, et prennent même un surcroît d'énergie : d'où ils concluent la divisibilité et la multiplicité réelle de cet être abstrait qu'on nomme *entendement*. Je crois qu'on peut récuser la conséquence, sans infirmer les faits sur lesquels on la fonde. Lorsqu'on dit qu'un aliéné exerce une faculté partielle, comme *l'attention* ou la *contemplation*, pendant que d'autres facultés, telles que le *jugement* ou la *mémoire* demeurent oblitérées par la lésion de leur siége, il faudrait d'abord se bien fixer sur ce qu'on doit entendre par une *faculté*, un *pouvoir*, une *force d'attention* par exemple; car on pourrait déterminer le caractère propre et constitutif de cette aculté d'une manière telle, qu'il serait impossible de la concevoir séparée de toutes celles qui se trouvent comprises sous le même terme général *entendement*, et qu'il serait tout à fait étrange de l'attribuer à un aliéné poursuivi ou dominé actuellement par quelques fantômes bizarres. Ici donc la division physiologique supposée se réfère à un système idéologique particulier, qui consiste à caractériser et à définir les facultés intellectuelles sous certaines formes convenues, dont il faudrait, avant tout, scruter le fond ; c'est ce que nous verrons peut-être ailleurs.

la plus intime. Car alors il suffirait que l'idéologiste fût déterminé à multiplier ses éléments de division arbitraire pour que le physiologiste eût occasion de chercher, et se crût un motif d'assigner une *petite place* dans le cerveau pour y loger la nouvelle *faculté élémentaire* : et l'on voit bien que des hypothèses ainsi entées sur des hypothèses d'un ordre différent, ne contribueraient pas beaucoup à éclairer l'analyse de nos facultés intellectuelles.

Il n'en est pas des facultés *actives*, des *volitions* et actes purement réflectibles de notre intelligence, comme des capacités réceptives des organes matériels, d'où naissent les impressions, les images et autres modifications passives de la sensibilité; si celles-ci peuvent être étudiées dans leurs causes instrumentales ou leurs effets physiques, comme divisées, circonscrites ou classées hors *du moi* dans leurs siéges propres, les premières étant indivises de la force consciente *une* dont elles émanent, ne peuvent pas plus qu'elles se représenter ou se concevoir par *dissémination* dans les parties d'un composé organique.

Ici, je crois, sont les limites où toute application de vues et de méthode physiologiques est forcée de s'arrêter; mais en dehors de ces limites, et même pour arriver jusqu'à elles, la physiologie pourra nous prêter d'utiles secours.

1° La lumière intérieure de conscience n'éclaire pas subitement tout *homme venant* en ce *monde :*

la condition nécessaire sur laquelle se fonde le *moi*, première dans l'ordre des faits de l'existence *pensée* ou *aperçue*, ne l'est point dans l'ordre des phénomènes d'une vie *animale* ou purement sensitive.

Nous avons commencé à *sentir*, à *vivre* sans *connaître* la *vie*; encore même, et dans le plein développement de nos facultés, lorsque notre sensibilité affective s'exerce avec le plus d'énergie et d'intensité, nous existons sans conscience actuelle et sans la possibilité de ce simple retour, qui constitue dans nos modifications une personne individuelle, un sujet identique, capable de les apercevoir sans les *devenir*.

Ces sensations dénuées de personnalité (1), que j'appellerai *affections pures*, peuvent bien, ce semble, être considérées comme les résultats les plus immédiats de fonctions, qui concourent et *conspirent* dans une vie générale organique. Tel est cet état de vitalité ou de *simplicité native* (2), antérieur à la naissance même d'un sujet conscient ou pensant. Là est peut-être le premier anneau où doit se rattacher toute analyse idéologique, pour ne pas commencer et finir entièrement par les ténèbres,

(1) Je suppose pour le moment qu'il en existe de semblables, et je ne crois pas que les hommes habitués à s'observer trouvent cette supposition trop hasardée; nous verrons dans la suite quelles sont les impressions qui sont par elles-mêmes dénuées de ce caractère de personnalité, et celles qui le renferment essentiellement.

(2) *Homo simplex in vitalitate duplex in humanitate*, dit énergiquement Boërhaave dans son traité *de Morbis nervorum*.

ou pour tracer du moins, s'il est possible, le cercle terminateur de la lumière et de l'ombre. Mais tout ce qui est du simple fait de l'organisation, uniquement soumis aux lois de la vitalité, et étranger aux lois de la pensée, rentre dans le domaine exclusif de la physiologie. Cette science expérimentale devra donc fournir un point de départ ou un préliminaire essentiel à l'analyse des facultés humaines.

Elle s'attachera à déterminer par des observations exactes toutes les circonstances organiques relatives à ces modes *impersonnels* (s'il est permis de parler ainsi) qui subsistent dans l'absence ou le sommeil de la pensée, rapprochent l'homme de sa *simplicité native;* elle les rapportera à leur source, assignera leurs causes et leurs effets dans l'ordre naturel ou perverti des fonctions qui sont de son ressort, et déterminera leur influence dans le physique et le moral de l'homme. C'est ainsi que, partant des déterminations instinctives et des premiers appétits de l'instinct, la physiologie pourra, par des rapprochements heureux, jeter un grand jour sur ces phénomènes *mixtes*, qui constituent les passions de l'être intelligent; éclairer le mécanisme de la reproduction, ou de la formation même, spontanée, de plusieurs idées ou images, et s'allier ainsi utilement à la métaphysique, qui considère les mêmes faits, en résultats, sous d'autres rapports ou dans un autre ordre de combinaisons. Enfin, en explorant dans toute son étendue le domaine de la

sensibilité physique, cette science pourra nous apprendre elle-même à circonscrire ses propres limites; en nous faisant connaître l'être sensitif livré à toute l'impulsion de l'organisme, *l'être simple dans la vitalité,* elle nous conduira jusqu'à la source de ces déterminations libres et réfléchies, qui constituent, hors de sa sphère, un second élément de l'être *double dans l'humanité.*

La physiologie entrera donc essentiellement dans une analyse ou une science complète des facultés humaines, qui embrasse également les facultés actives, prises dans la conscience de leurs actes et les conditions ou instruments nécessaires à leur déploiement, comme les facultés sensitives prises dans les affections immédiates et l'ensemble des causes physiques qui les déterminent.

Mais dans l'application commune de deux sciences ou méthodes, à l'analyse des facultés et propriétés diverses du même être organisé, sentant et pensant, la ligne de démarcation qui doit exister entre elles, et la part d'influence respective qui leur appartient, se trouveront fixées par le point de vue particulier, sous lequel il est exclusivement permis à chacune d'envisager ou d'atteindre son sujet propre.

Et d'abord, en suivant l'ordre des procédés, auquel doit régulièrement se conformer toute science qui a pour objet la *vérité absolue* (1), on conçoit

(1) Observer les faits, les classer, poser les lois, chercher les causes. (Voy. le premier paragraphe.)

que le sentiment ou la conscience des actes purement réflectibles au dedans de nous, diffèrent, soit des affections immédiates de la sensibilité, soit de la représentation objective des causes ou du jeu des instruments organiques qui leur correspondent; autant peut-être que deux sens peuvent différer l'un de l'autre dans leurs fonctions ou leurs produits de conscience. Il devra donc y avoir deux méthodes ou deux sortes de moyens d'appliquer l'observation à ces faits, et de se mettre, pour ainsi dire, à leur portée. Par suite, les analogies phénoménales qui s'offrent au point de vue extérieur ou physique, ne pourront rentrer dans ce champ intérieur où la réflexion se concentre. Dans l'un, tout devra s'*individualiser* et se *simplifier*; dans l'autre, tout tendra à se *généraliser* et se *composer*. Les classifications et les lois devront donc encore être établies sur des bases différentes et souvent opposées.

Mais c'est surtout dans la recherche des *causes*, ou la détermination des puissances et des facultés, que les deux méthodes se trouveront le plus en opposition. Nous avons déjà remarqué, en effet, que dans les sciences physiques, les phénomènes peuvent toujours être conçus dans leur ensemble, et classés suivant leur ordre de succession ou d'analogie indépendamment de la *cause*, dont l'idée n'entre point dans le calcul de l'expérience; le terme qui l'exprime étant employé comme résumé général des faits analogues particuliers, ou encore comme signe

d'une force productive (x), dont on peut, sans inconvénient, écarter ou transformer la valeur individuelle.

Au contraire, dans la science réfléchie, ou la conscience des facultés *actives* de l'individu, le fait intérieur ne saurait être conçu ou senti hors de l'idée ou du sentiment individuel de sa cause ou force productive. Prenons pour exemple un *acte* quelconque, ou pour mieux fixer nos idées, un *mouvement*, un *effort* particulier que la *volonté* détermine. Le sentiment de la force *moi*, qui produit le mouvement, et l'effet *senti* de contraction musculaire, sont bien deux éléments constitutifs de la *perception d'effort volontaire;* mais le premier de ces éléments est si nécessairement uni à l'autre dans la même perception complète, qu'il ne peut en être séparé sans que cette dernière soit entièrement dénaturée, et réduite à la simple sensation passive, qui a lieu, par exemple, dans un exercice de *la contractilité organique*, comme un mouvement convulsif, un battement de cœur, etc.

Il n'est donc plus permis ici de faire abstraction de la cause motrice individuelle; celle-ci n'est plus une *inconnue* dès qu'elle se réfléchit dans sa source ou reprend sa base naturelle. On ne pourra donc plus en transformer la notion *singulière* en une idée abstraite *générale*, dont le signe exprimerait une classe entière de modes pris en dehors de la puissance qui les produit, et rapprochés entre eux par

certains caractères vrais ou supposés d'analogie extérieure.

On ne serait pas fondé par exemple à changer la valeur propre de termes tels que ceux d'*attention*, de *rappel*, etc., en leur faisant signifier également, et en vertu d'une généralisation arbitraire, *toute sensation* devenue *exclusive* par sa propre vivacité, et indépendamment de la puissance qui la rend telle; *toute modification reproduite* spontanément en l'absence de son objet et sans tenir compte de la force *reproductive*, etc. Car ce serait là dénaturer les idées en les transformant; ce serait substituer au sens réel et métaphysique des termes une valeur artificielle et logique, et dès lors il n'y aurait plus de domaine pour une science de réflexion. Dès lors aussi la métaphysique renonçant à fixer un système d'idées, qui constituent précisément son propre apanage, ou les prenant dans une source étrangère où elles ne se trouvent plus qu'altérées, ne pourraient que se ranger sous les bannières de la physique, dont elle devait éclairer les principes, et se livrer en aveugle à certaines *formes* logiques à qui elle devait donner un *fond*.

De là il résulte (et peut être dois-je craindre d'énoncer positivement ici une opinion qui paraîtra sans doute encore bien paradoxale), de là, dis-je, il résulte que la méthode de Bacon si parfaitement appropriée à l'objet des sciences physiques (1), ou

(1) La valeur exclusive que Bacon donnait à la méthode expéri-

au but qu'elles doivent exclusivement se proposer, n'atteindrait point celui d'une science des facultés ou opérations de l'intelligence, ou ne pourrait s'y appliquer que d'une manière très-incomplète. Ainsi cette maxime, qui nous apprend à procéder uniquement de la connaissance des *effets* à celle des *causes*, ne souffrant en effet aucune exception quand on la borne à la recherche de la vérité absolue, dans les sciences de faits rapportés hors de nous, serait de nul emploi quand il s'agirait d'observer ce qui est en nous; d'assigner l'ordre de génération de nos facultés et les lois de notre pensée, ou de remonter par la réflexion à l'origine de toutes nos idées, jusqu'à celle de *cause* inclusivement.

En effet, pour nous en tenir au dernier exemple précédent, et n'ayant égard qu'à la réalité et aux moyens de notre connaissance intérieure, si la

mentale des sciences physiques, ressort bien clairement de ce passage du traité *de augmentis scientiarum*, où toute métaphysique, toute idéologie même peut trouver sa condamnation. « *Mens humana si agat in materiam, naturam rerum, et opera Dei contemplando; pro modo materiæ operatur atque ab eâdem determinatur: si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tunc demùm indeterminata est; et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operisque mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes.* » Ainsi donc la réflexion sur nous-mêmes ne nous donnerait que des idées confuses, vaines et frivoles? Cependant Locke pensait autrement, lorsqu'il regardait les idées simples que nous acquérons de nos opérations intellectuelles, *percevoir*, *vouloir*, *juger*, etc., comme tout *aussi claires* qu'aucune de celles qui viennent directement des sens externes. Descartes et Leibnitz auraient attribué aux premières une clarté supérieure.

cause ou la force agissante *moi*, ne se sent point, ou n'existe point pour elle-même, hors de son produit direct, l'*effort*, le mouvement ou le mode actif quelconque qui en résulte; du moins ici et dans l'ordre de la connaissance dont il s'agit, la perception de *l'effet* ne saurait être isolée du sentiment de *la cause*, l'une ne conduit donc point à l'autre: nous verrons même dans la suite des exemples d'un progrès inverse. Quant à présent, nous visons moins à justifier le paradoxe qu'à l'atténuer, et à motiver un doute, en attendant de plus amples explications.

Mais si, refusant d'admettre toute distinction entre les deux espèces de faits et de connaissances dont il s'agit, on persistait à vouloir soumettre à la même méthode d'observation et de classification les phénomènes ou les propriétés qui se représentent, et les actes ou opérations intimes de la pensée qui se réfléchissent, on ne pourrait que parvenir à l'un des trois systèmes exclusifs qui fondent toute la science des facultés humaines, soit sur les lois physiologiques de la sensibilité, soit sur des hypothèses mixtes, empruntées, partie de l'analogie sensible des choses extérieures, et partie d'une autre sorte d'analogie *logique* et conventionnelle des formes du langage; soit encore sur les lois purement métaphysiques ou *subjectives* de la pensée, abstraction faite des conditions ou circonstances sur lesquelles reposent ces lois elles-mêmes.

Nous avons assez insisté précédemment sur les bases du premier système, et sur les limites où il nous a paru qu'il devait se restreindre.

Quant au second, nous allons voir qu'il s'appuie peut-être moins sur une observation quelconque, extérieure ou intérieure, que sur des hypothèses et des définitions souvent nominales. Il pourra donc arriver que transgressant l'ordre légitime des opérations dans les sciences des faits (*observer* les faits individuels, avant de *classer* ou de *poser des lois*) on glisse, dans ce système, sur l'opération première, qui est en effet ici la plus difficile, pour arriver tout de suite aux deux autres; ou qu'encore en commençant par *l'abstrait* pris pour *le simple*, on forme les classes les plus étendues, et même une seule classe, telle que la *sensation*, avant de s'attacher à saisir les différences spécifiques des modes réels compris sous ce terme général. Et l'on peut déjà voir que la science de l'entendement humain tendrait à se réduire ainsi à une sorte de nomenclature, ou à un système de classification et une sorte de procédés *logiques*, où il s'agirait principalement de *transformer* les signes, de les substituer les uns aux autres, ou d'en déduire ce qu'on y aurait mis par convention. L'idéologie ne serait donc plus, en aucune manière, une science de *faits*, mais une méthode générale qu'il s'agirait de bien suivre, une langue qu'il s'agirait de bien faire et bien parler.

Dans le troisième système, où le *sujet* pensant

part de sa réflexion intime et du simple fait de son existence actuelle, sans chercher ni appui, ni objet, ni conditions originaires au dehors, on se trouve conduit, par un point de vue encore trop exclusif à ces doctrines de métaphysique abstraite, où l'homme se *posant*, pour ainsi dire, lui-même *à priori*, comme un *pur esprit*, et comme s'il était tout *pensée*, ne communique plus qu'avec des intelligences du même ordre; et se trouve séparé de la nature matérielle par la réflexion, comme l'observateur du physique s'y trouvait uni et presque identifié par la sensation.

Mais c'est en vain que l'esprit de l'homme tend à concentrer ainsi toutes ses vues sur un seul côté de son être, ou à subordonner toutes ses facultés diverses à l'unité systématique de principe, le sens intime s'oppose incessamment à cette concentration absolue, et vient rompre ou *fractionner l'unité.* De là le double emploi continuel de méthodes et de langages, qui tous calqués, d'une part, sur des représentations *objectives*, reçoivent forcément l'empreinte de la réflexion intérieure; ou tous fondés, d'autre part, sur des conceptions *réfléchies*, sont contraints d'emprunter la couleur et les formes sensibles des choses ou des *images.* (*A.*)

J'ai cru qu'il importait de signaler l'existence de deux ordres de faits, et de reconnaître la nécessité de deux sortes d'observations qui s'y approprient, avant même de chercher plus expressément en quoi

consistent ces faits et quels sont les sujets propres et les moyens naturels de cette double observation. Il m'a semblé que la valeur transformée des idées de *causes*, *puissances*, ou *facultés*, telles que les physiciens les emploient, déguisant la source réelle et la véritable génération de ces idées, ne pouvait s'adapter à des questions aussi fondamentales (que la *proposée*), sans en dénaturer entièrement le sens, et faire prendre le change sur l'objet réel d'une philosophie première. J'ai dû m'attacher à faire voir que c'était en vertu de cette valeur fictive, ou de cette application détournée du principe de *causalité*, que la science de nos facultés ou opérations intellectuelles avait été ramenée, soit à celle de fonctions ou résultats de fonctions qui peuvent être *décomposées* dans leurs instruments ou leurs siéges, soit à une simple méthode de classification des idées ou des modes transformés de la sensibilité, considérés comme passifs et hors de toute puissance ou force *transformatrice;* soit encore à des notions surnaturelles et mystérieuses ou vagues de cette puissance. Or, je ne crois pas que dans aucun de ces points de vue, on ait encore atteint le but d'une analyse réelle de nos facultés ou opérations intellectuelles, qu'on ait pu même y concevoir nettement l'objet d'une véritable *décomposition* proprement dite, ni que les méthodes employées aient pu en donner les moyens : telle est l'opinion, hasardée peut-être, que je vais tâcher pourtant de justifier.

Comme la question a été conçue et se trouve exprimée dans la langue de l'auteur du *Traité des sensations*, qui s'est expressément proposé une *décomposition de la faculté de sentir*, identifiée avec celle de *penser* (1), c'est dans ce point de vue que je dois me placer d'abord; j'examinerai ensuite, dans le même objet, quelques-uns des principaux systèmes de *métaphysique* proprement dite; et après avoir tâché de déterminer le sens du problème dans ces diverses doctrines, je dirai à mon tour la manière dont je conçois une décomposition de la faculté de penser.

(1) Voyez la *Logique*, chap. II.

§ V.

DE L'ANALYSE DES FACULTÉS HUMAINES DANS DIVERS SYSTÈMES DE PHILOSOPHIE. PROJET D'UNE MÉTHODE PARTICULIÈRE DE DÉCOMPOSITION.

(I. Analyse idéologique, système de Condillac.)

Quoique Condillac se soit le premier proposé la question qui consisterait à décomposer la faculté de *sentir* ou de *penser* : en se plaçant dans ce point de vue, où il prend les facultés intellectuelles pour les caractères abstraits d'une même sensation quelconque, et suivant la méthode particulière qu'il emploie pour distinguer et noter ces divers caractères, il paraît difficile de concevoir la possibilité et l'objet de quelque *décomposition* réelle.

Ce terme *décomposition*, emprunté de la chimie, où il a son acception propre et directe ; ne peut s'appliquer, même dans un sens métaphorique, qu'aux cas où il s'agirait de séparer ou de concevoir par division réelle, les éléments d'une idée ou d'une modification véritablement *composée ;* moins par la multiplicité et le nombre de ses parties, que par leur hétérogénéité ou diversité essentielle. Comme l'or, par exemple, ainsi que tous les métaux et les diverses substances *chimiquement simples*, peuvent bien être modifiés de différentes ma-

nières, sans jamais pouvoir être *décomposés*, tandis que les *oxides* et les *acides* seuls se décomposent ou se résolvent en leurs éléments; ainsi il ne peut y avoir de décomposition dans les modes de notre sensibilité ou les opérations de notre intelligence, qu'autant qu'il y entre des éléments de nature diverse ou provenus de sources différentes.

Il y a peut-être aussi une sorte de décomposition physiologique applicable aux fonctions réellement composées par le nombre, la diversité, le jeu variable et les produits des instruments ou organes qui concourent à les produire. Ainsi en considérant la *sensibilité* comme fonction générale, d'où résulte l'ensemble des phénomènes de la vie, et prenant ce terme suivant l'extension ou la compréhension de valeur phénoménale qu'il peut avoir dans l'esprit du physiologiste, c'est à ce dernier qu'il appartiendrait de décomposer l'ensemble des *fonctions sensitives*, comprises sous le nom de sensibilité ou faculté de sentir. Mais alors, écartant l'acception propre individuelle ou métaphysique du même terme, le physiologiste se bornerait à y voir le résumé de phénomènes multiples et analogues, en s'interdisant tout retour vers la force inconnue qui les produit, ou l'être unique *moi* qui se les attribue.

Ce n'est point là du tout le point de vue où se place Condillac. Sous le terme abstrait *sensation*, il ne fait entrer ni les idées de circonstances organiques, ni celles de causes ou forces, extérieures ou

intérieures, à qui telle modification peut alternativement ou simultanément se rattacher.

Il semblait pourtant que la possibilité présumée d'une décomposition supposait des fonctions ou des forces *composantes;* mais notre philosophe ne veut voir dans la sensation que l'*âme* même *modifiée d'une certaine manière* à la suite d'une impression quelconque. Or, l'âme (qui n'est pas *le moi*, mais le sujet *objectivement* conçu, l'antécédent (x) des rapports d'attributions ou d'inhérence de tous les modes qui en seront ultérieurement affirmés), l'*âme* est un être absolument *simple;* il s'est attaché à le démontrer (1) : d'un autre côté, elle est *identifiée* avec sa *modification*, et ne peut être *rien* de plus pour *elle-même*. C'est ainsi, qu'à l'exemple des physiciens dont il emprunte la méthode, ce philo-

(1) Voyez cette démonstration au commencement de l'*Essai sur l'origine des connaissances et de l'art de penser*, etc. Cette démonstration de la *simplicité* et de l'*unité* de l'âme qui s'applique au principe pensant comme *chose*, comme *objet* hors du *moi*, n'est point du tout prise dans la nature du sujet. Aussi ne suffit-elle point pour porter dans l'esprit la conviction qu'on désire. Nous avons un sentiment indivisible et unique de notre personnalité, et c'est là une vérité de sens intime qu'aucun homme réfléchi et de bonne foi ne peut récuser. C'est donc à ce témoignage intérieur qu'il faut s'adresser exclusivement, et toutes les preuves tirées de l'imagination ou qui se fondent sur des comparaisons empruntées du monde extérieur, ne pouvant être énoncées que dans un langage inexact et métaphorique (comme lorsqu'on dit que plusieurs modifications différentes ne peuvent se *réunir dans un sujet composé*, etc.) toutes ces prétendues preuves, dis-je, sont vaines et illusoires. Témoin les discussions éternelles dont elles sont l'objet.

sophe commence par écarter deux notions obscures, dont l'esprit humain fait pourtant toujours, malgré lui, un emploi si continuel et si nécessaire, celle de *substance* et celle de *cause*.

Mais en s'arrêtant à ce point de vue, où trouver la matière de quelque décomposition possible? Sera-ce dans plusieurs modes simultanés et réunis en une seule sensation ou idée? Mais l'être sentant n'est-il pas encore identifié avec l'ensemble comme avec chacune de ses modifications partielles? et lorsqu'il se sent toujours intérieurement comme *simple*, où prendre l'idée des éléments de *composition*?

D'ailleurs, la direction que donne l'auteur à ses analyses, nous prouve qu'il ne s'agit point pour lui de la résolution d'un mode ou d'une idée complexe dans ses *éléments* simples. C'est une *décomposition de la faculté de sentir*, ou d'une sensation quelconque en *général*, qu'il se propose. Or, pour cela, il va énumérer divers caractères accessoires que peut prendre cette *sensation* en se *tranformant* d'une part, pendant qu'elle demeure, d'autre part, fondamentalement identique à elle-même par hypothèse, puisqu'elle est toujours exprimée par le même terme. Ainsi, par exemple, la sensation actuelle, qui par sa vivacité devient exclusive de toute autre, prendra ce caractère que nous exprimons par le mot *attention*, persiste-t-elle lorsque l'objet n'agit plus sur l'organe? C'est la *mémoire*. Deux sensa-

tions de la même espèce, ou une *sensation* et un *souvenir*, concourent-ils sans se confondre? C'est le *jugement* ou la *comparaison*, etc. Mais serait-ce bien là une *décomposition* de la faculté de sentir? n'est-ce pas plutôt une espèce d'analyse que l'on pourrait appeler *descriptive*, où une propriété de mon être, une de ses modifications quelconques abstraite dans son signe, m'est successivement représentée sous différents points de vue, notés eux-mêmes par autant de caractères ou de signes conventionnels qui servent à *définir* l'idée totale de *sensation*?

Mais j'avance dans l'application de cette méthode jusqu'aux résultats que l'auteur prétend en déduire, et jusqu'au point où il va mettre le terme total *sensation* ou faculté de *sentir* dans une véritable *équation* avec les signes partiels ou éléments caractéristiques qu'il y a distingués (1). Je m'aperçois bien qu'alors il ne s'agit plus d'une décomposition d'idées ou de modes, fondée sur une observation réelle quelconque; mais bien d'une analyse logique ou artificielle, qui part uniquement des classifications hypothétiques du langage, et dont les signes sont en même temps instruments et sujets uniques. Je conçois aussi comment il peut suffire à cette théorie d'être liée dans l'expression, sans avoir besoin de l'être dans les faits positifs avoués par le sens intime,

(1) Voyez la *Logique*, chap. IX.

qui n'a pas été consulté pour l'établir (1). Je conçois enfin comment, n'ayant qu'à traiter des idées artificielles, faites par moi, sans *modèle* extérieur ni intérieur, je puis déduire et raisonner avec presque autant d'assurance et de précision dans la science métaphysique que dans celle du calcul.

Mais puisqu'il s'agit ici uniquement de *langage*, jetons, en passant, un coup d'œil sur le fondement de ces expressions dont toute langue usuelle se sert pour exprimer certaines qualités et propriétés ou actions et facultés *attribuées*, soit aux choses permanentes du dehors, soit aux êtres qui agisssent et sentent comme nous.

Le terme *sensation*, dans la langue de Condillac, est un de ces noms grammaticalement appelés *substantifs abstraits*. Or, tout nom de cette espèce peut dériver ou d'un *adjectif*, ou du *participe d'un verbe d'action*, et remplit, je crois, dans ces deux cas des fonctions différentes.

Nous employons ordinairement l'*adjectif* pour

(1) En composant le *Traité des systèmes*, Condillac fut frappé surtout du danger qu'il y avait à réaliser des *abstractions*, puisque c'est là qu'il trouvait la source commune des égarements de tous les métaphysiciens. C'est aussi probablement ce qui le détermina à faire l'essai d'une nouvelle théorie, où il pourrait écarter l'idée, prétendue abstraite, d'un *moi* substantiel, distingué de ses modifications accidentelles, et celle de cause, ou force productive externe ou interne des mêmes modifications. En n'exprimant ainsi que des effets ou modes passifs, et transformant l'idée propre des facultés, il put se passer de la *réflexion* qu'il avait admise d'après Locke dans son premier ouvrage, comme une *source particulière*

exprimer une qualité ou une modification, que nous considérons comme résidant actuellement dans un objet où notre attention la distingue d'une manière plus particulière, parmi toutes celles avec qui elle concourt à former un même groupe extérieur, sans l'en concevoir absolument séparée: mais dès que la séparation complète s'effectue dans l'esprit, la forme *adjective* se convertit en *substantive* dans le langage; et la qualité ou propriété abstraite peut devenir alors le *sujet* artificiel de plusieurs propositions ou affirmations verbales, qui ont une valeur plus conventionnelle qu'absolue, et n'acquièrent celle-ci qu'en se rejoignant au *complément* objectif qui leur communique sa réalité.

Mais il y a d'autres termes abstraits, semblables aux précédents par la *forme*, quoique différents par la source d'où dérivent les idées ou notions qu'ils représentent. Ce sont ceux qui, venus des *verbes*, expriment l'action d'une *force vive*, le *mouvement* phénoménal, le mode transitoire qui en est le résul-

d'idées. C'est ainsi qu'il fit le *Traité des sensations*... Le succès de cette tentative, la clarté et là précision qu'il lui sembla avoir apportée dans la théorie des facultés intellectuelles, le prévint fortement en faveur de l'application exclusive de sa nouvelle méthode. Or, comme cette méthode consistait uniquement à faire la *langue* (voyez le premier chapitre du *Traité des sensations*), c'est-à-dire à exprimer avec précision les résultats simples ou composés de ses hypothèses ou conventions, et à déduire en conséquence, il inclina de plus en plus à croire que c'était là tout, quel que fût d'ailleurs l'objet d'une science. C'est aussi à ce degré de simplicité qu'il porta en dernier lieu sa doctrine, comme on peut en juger par la *langue du calcul*.

tat. Les noms de cette espèce se *substantialisent*, pour ainsi dire, immédiatement dans la notion d'une cause individuelle, qui, inconnue en elle-même, et ne pouvant avoir de nom *propre* déterminé, emprunte le signe de son effet généralisé, et demeure ainsi logiquement identifiée avec lui.

Maintenant il est impossible de prendre, dans une valeur purement *physique*, le nom abstrait *sensation*. Il ne saurait exprimer en effet une propriété permanente de quelque objet hors de nous, ni une *qualité* fixe, faisant partie intégrante de l'un de ces groupes que nous appelons les *corps* (1).

Dans l'acception physiologique, ce terme peut bien représenter l'idée de quelque phénomène ou mode du mouvement; et alors il devient signe d'une *action* ou d'un résultat d'*action*. C'est ainsi que les physiologistes emploient le terme *sensibilité*, non seulement pour désigner une simple qualité ou *propriété organique*, comme ils le disent souvent, mais de plus pour exprimer l'agent inconnu, producteur de tels phénomènes ou mouvements qui se manifestent dans l'organisation vivante. Tout ce qu'ils affirment ainsi de la *sensibilité*, ou de la *sensation* sans *conscience*, ne doit donc pas s'entendre rigoureusement d'une propriété abstraite, mais de l'agent

(1) Nous verrons dans la suite jusqu'à quel point il est exact de dire, avec plusieurs métaphysiciens, que les *corps* ne sont pour nous que les groupes de nos propres *sensations*.

quelconque des phénomènes vitaux, qui est là le véritable sujet de toutes les attributions réelles.

Quant au point de vue intérieur, sous lequel le métaphysicien considère la *sensation*, et selon la valeur individuelle qu'il doit donner au terme propre qui exprime un tel point de vue, ce terme peut bien exprimer à la fois un attribut permanent du sujet qui s'appelle *moi*, comme une action produite par sa force constitutive. Dans le premier cas, il renfermera donc l'idée du sujet *participant* à chacun de ses modes; comme dans le second, l'idée d'une force inséparable de ses actes (1). C'est dans ces cas seulement que les deux valeurs grammaticales ou logiques

(1) Cette participation du sujet *sentant* et *moteur* à ce qu'il *éprouve*, comme à ce qu'il *produit*, a bien toujours lieu; mais elle n'est point la même dans les deux cas, ainsi que nous le verrons ailleurs. C'est d'une telle identité de *participation*, exprimée hypothétiquement par le terme commun *sensation*, que sont partis tous les métaphysiciens; et ils me semblent par là avoir motivé eux-mêmes l'adoption d'une méthode purement physique.

Observons, au surplus, que le terme *sensation* est ambigu, et, venant du mot latin *sensus*, peut n'indiquer que la fonction du *sens*, identifiée par les physiologistes avec celle de l'organe; au lieu que le terme *sentiment*, dérivant du verbe *sentir*, emporte avec lui l'idée de la participation nécessaire d'un sujet individuel et conscient.

Aussi le physiologiste qui, adoptant un langage établi avant lui, mais cherchant à le préciser davantage, avait distingué une *sensation animale* et une autre *organique*, n'eût pas distingué, je crois, un sentiment *organique*, ni peut-être même un *sentiment animal*.

L'estimable auteur des *Éléments d'idéologie*, à qui la science doit tant, et que je ne cesserai jamais d'honorer, lors même que je me permettrai d'être d'un avis contraire au sien, M. de Tracy, a

de l'adjectif et du participe se confondent, et paraissent avoir un fondement métaphysique égal dans la conscience de l'être sentant, qui se prend lui-même pour sujet de toutes les attributions *passives* ou *actives*. C'est ici surtout, que tout ce qui se dit ou s'affirme de la *sensation*, ne peut s'entendre d'une simple propriété physique ou organique, abstraite dans son signe; mais uniquement du sujet conscient, qui est toujours censé y prendre part.

Ces distinctions posées, quelle serait donc la valeur réelle que l'esprit pourrait attacher à ces formules: *la sensation se transforme; la sensation devient attention, mémoire, comparaison*, etc. Est-ce

employé le premier cette formule *sentir des sensations*. Je ne crois pas qu'il eût hasardé de dire de même, *sentir des sentiments*. Le pléonasme serait alors réel, puisque l'*objet* du verbe étant renfermé dans le verbe même, on n'aurait qu'une idée absolument identique répétée deux fois sous des formes différentes; c'est comme si l'on disait *souffrir une souffrance*, ou *parler une parole*, *etc.*, au lieu qu'en prenant la *sensation* pour le résultat immédiat de la fonction d'un organe, et désignant par le verbe *sentir* la participation expresse du sujet à l'impression organique sensible qu'il reçoit, il n'y a plus en effet de pléonasme; et la formule *sentir une sensation* exprime même assez énergiquement ce fait de conscience, dans lequel le *moi* s'unit à sa modification sous un certain point de vue, pendant qu'il s'en sépare sous un autre pour la percevoir, la *juger*, en la rapportant à un organe ou à un terme hors de lui. Il en est à peu près de même de l'expression *sentir un souvenir*, un *rapport*, une opération quelconque de l'esprit, qui indiquant plus particulièrement la conscience de *moi* dans certains actes ou produits, peut se référer à ce sentiment supérieur que Locke appelle *réflexion*. Mais il fallait peut-être distinguer ces différents emplois du même mot *sentir*, et en chercher les fondements et les conditions dans le caractère même des modes sentis...

le sujet identique qui se transforme dans ses modes attributifs? Est-ce la force agissante qui devient successivement tous ses produits?

Dès son premier point de départ, Condillac paraît bien prendre le mot *sensation* pour exprimer la propriété essentielle, ou l'attribut unique permanent de l'*âme*, qui ne peut, suivant lui, faire autre chose que *sentir* ou *se sentir;* et alors c'était seulement changer les signes, en mettant le terme *sensation* à la place du mot *conscience*, adopté par Descartes et son école, pour désigner expressément l'acte de *se sentir soi-même*. La *sensation* pouvant donc être prise pour cet acte fondamental, qui demeure identique au sein de toutes les modifications variables, ne devait pas être dite se *transformer* en elles, ni s'appliquer indistinctement à toutes, en devenant leur titre appellatif commun.

Mais l'auteur ayant feint une hypothèse dans le dessein exprès d'éloigner les notions obscures de *substance*, de *force*, écarte en même temps toute idée de personnalité ou d'*égoïté* substantielle, comme d'activité productive, dès qu'il suppose que l'âme de la statue est *identifiée* avec sa modification, la *devient*, ou ne peut être autre chose *pour elle-même*, pas plus que pour le spectateur du dehors qui l'impressionne à son gré. Le terme *sensation* ne paraissant plus alors renfermer d'idée précise et individuelle de *moi* (ou l'*enveloppant* si bien qu'on ne saurait l'en dégager en aucune manière), ne repré-

sentera plus que la modification abstraite de son sujet d'inhérence. Il en sera alors comme du nom d'une qualité extérieure, séparée de son groupe objectif et considérée (hors de la résistance qui lui servait de support) sous divers point de vue, que l'esprit peut y découvrir encore dans cet état d'isolation, en la prenant pour sujet logique de propositions diverses.

C'est ainsi que l'*étendue* et la *quantité* deviennent, dans leurs signes, sujets abstraits d'une multitude infinie d'attributions, et fournissent la matière d'une science dont l'esprit humain, qui la créa, n'épuisera peut-être jamais la fécondité.... Mais c'est d'une telle science qu'on peut dire surtout qu'elle est *conventionnelle*, roulant sur ses propres définitions, constituée dans sa langue, ses méthodes *mécaniques*... Ne pourrait-il pas en être de même de la sensation *abstraite*, qui deviendrait par là le sujet d'une théorie féconde où tout se réduirait au mécanisme d'une langue dont il ne s'agirait plus que de *transformer*, de déduire ou de substituer les signes suivant des règles précises, déterminées par l'hypothèse fondamentale, et les conventions subséquentes? Ainsi, l'on trouve un système de vérités conditionnelles, bien liées par l'expression; mais où est la vérité absolue? quel est le *critère* intérieur qui doit servir à la reconnaître, à nous connaître nous-mêmes? Où est le *modèle exemplaire*, auquel les idées, comme leurs signes doivent se conformer?

Où est le point d'appui de toute notre existence, le fait primitif qui en constitue le sentiment individuel; enfin, l'origine de nos facultés actives, ou des idées simples réfléchies, que nous pouvons en acquérir?

L'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, plus rapproché, je crois, d'une science de faits, d'observation intérieure, n'était pas encore parvenu à porter la théorie des facultés intellectuelles à ce degré de simplicité et de précision, propre aux sciences qui ont un *objet* purement abstrait, et dont l'homme fait lui-même les idées avec la langue.

« J'appelle *opération*, disait Condillac dans son premier ouvrage (1), la *pensée*, en tant qu'elle est *propre à produire quelque changement dans l'âme.* » Tels sont surtout ces modes auxquels concourt la force active, que nous nommons *volonté*, à l'exclusion peut-être des modifications toutes passives reçues par la sensibilité. Nous verrons en effet que ces premiers modes seuls, sont *essentiellement* accompagnés de *conscience*. Ils sont donc des *pensées*, de plus ils sont des *changements*, et sont propres à en produire en nous ou hors de nous. C'est donc à eux que s'applique complètement la définition précédente.

« Les *opérations*, continue le même auteur (et

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section IIe, chap. X.

par suite les facultés ou puissances par qui ces opérations s'effectuent) ne sauraient faire partie des *matériaux* de nos connaissances (*objectives*), puisque ce sont elles qui les mettent en œuvre. »

Ce point de vue me paraît tout fondé sur le *sens intime*, et non sur aucune hypothèse prise hors de la réflexion. On conçoit ici que les *facultés* ou les opérations d'une même *force*, appliquée à élaborer ou transformer certains matériaux, sont nécessairement hors d'eux et n'en font point partie intégrante. On ne saurait donc prendre les unes pour de simples *caractères* ou *circonstances* des autres, ni confondre ces facultés avec leurs matériaux sous un seul et même titre *sensation*, qu'il s'agirait de définir ou d'analyser logiquement plutôt que de *décomposer*.

C'est pourtant là que fut conduit postérieurement l'auteur du *Traité des sensations*. Comme dans le point de vue hypothétique où il se mit alors, il identifiait complètement le *moi* avec toute modification passive; il devait aussi, par suite, identifier les actes ou opérations avec leurs objets, les forces avec leurs produits, la pensée, en tant qu'elle est propre à *produire* des changements, avec la sensibilité, en tant qu'elle est propre à en *recevoir*. Il ne devait donc plus y avoir qu'une seule classe de modes *passifs homogènes*; et toutes ces facultés, nominalement distinctes, venaient se résoudre dans une simple capacité réceptive unique, qui ne pouvait que se transformer.

Aussi trouve-t-on dans la *logique*, où cette doctrine est complètement résumée, la plupart des *facultés* intellectuelles exclusivement considérées sous le même rapport de passivité, et leurs définitions bien déduites de la dernière hypothèse : telles sont, par exemple, l'*attention*, la *mémoire*, le *jugement*, et toute cette classe de modes passifs compris sous le titre *volonté;* comme le *besoin*, l'*inquiétude*, les *désirs*, etc., où l'on ne peut voir en effet que des caractères divers d'une même sensation fondamentale.

Mais on retrouve de plus, dans cette analyse, des éléments qui se rattachent à l'ancienne doctrine (1); on y reconnaîtrait encore des opérations d'une force *transformatrice*, distincte des *matériaux transformés*, et conséquemment *n'en faisant point partie;* par exemple, certains actes qui consistent à *donner*

(1) On a remarqué souvent que Condillac n'avait jamais systématisé toute sa doctrine. Il est bien facile, en effet, quand on a lu et comparé les divers ouvrages de ce philosophe avec l'attention qu'ils méritent; il est aisé, dis-je, de s'apercevoir que sa doctrine est double, et présente en résultat deux systèmes de philosophie tout à fait différents, où tout ce qui se rallie à la doctrine du *Traité des sensations* ne peut se concilier avec les principes de l'*Essai sur l'origine de nos connaissances*. Il serait bien bon de marquer tous les points où ce partage a lieu, comme aussi de faire un relevé exact de tous les changements importants que l'auteur apporta depuis à son *Traité des sensations;* on y reconnaîtrait peut-être le besoin que cet esprit si lumineux sentait de donner davantage à l'*activité* de l'être *sentant* et *moteur*, qu'il n'avait considéré d'abord que sous un seul de ces rapports exclusivement à l'autre.

son attention, à la *diriger* successivement, ou la *réfléchir* sur plusieurs objets pour les *comparer*, et rassembler ainsi par cette sorte de *réflexion* objective, dans une seule idée, des qualités éparses dans plusieurs, ce qui s'appelle *imaginer* : voilà des actes qui sont bien en dehors de la sensation, ou qui supposent du moins quelque chose de plus qu'une simple capacité réceptive.

La doctrine n'était donc pas uniforme ; mais elle demeurait susceptible d'une nouvelle simplification, et comportait une homogénéité plus parfaite. Tel est le but qu'un des plus célèbres disciples de Condillac s'est proposé depuis, en réduisant l'ensemble de toutes nos idées sensibles, comme des *opérations* intellectuelles qui y sont censées comprises, sous quatre grandes classes qui, rentrant toutes également dans le domaine de la faculté de *sentir,* sont dites *élémentaires*, par rapport à cette faculté plus générale de *sentir* ou de *penser* (1) ; savoir : 1° la *sensation* proprement dite; 2° le *souvenir;* 3° le *jugement;* 4° le *désir.* Il ne reste ainsi du système de Condillac, que les éléments homogènes dérivés de la *sensation*, à l'exclusion de tout ce qui ne saurait se rattacher directement au même principe : simplification très-ingénieuse qui, par la manière dont elle est établie et l'ensemble de ses résultats, prouve la force de tête, et l'esprit conséquent de son auteur.

(1) Voyez les *Éléments d'idéologie*, de M. de Tracy.

Je ne prétends point ici attaquer les bases de ce système; je crois même qu'on pourrait en former plusieurs sur un plan semblable, et en partant de certaines conventions, étendant ou restreignant tour à tour la signification d'un même mot, tel que *sensation*, *souvenir*, etc., réduire ainsi ou augmenter peut-être le nombre des *facultés élémentaires*. Tous ces systèmes de classification ont leur utilité; il est même indispensable d'en adopter un, pour pouvoir discourir avec méthode de nos idées ou opérations diverses, et en raisonner comme des objets de notre connaissance extérieure; et, sous ce rapport, le système le plus simple, étant le plus commode, pourrait bien aussi paraître le meilleur. Mais je ne crois point qu'on doive attacher à ces classes une importance exclusive, en leur prêtant une réalité qu'elles n'ont pas; ni qu'avant de les former, en commençant par la plus générale, celle de *sensation*, on puisse être dispensé de faire un retour exact sur les modes primitifs, spécifiques ou individuels, directement donnés par chaque sens, sous une forme, soit *passive* de la sensibilité, soit *active* de la volonté motrice; ni enfin, qu'on soit autorisé à prendre ces termes conventionnels, *souvenir*, *rapport*, etc., comme exprimant, par une certaine vertu logique, la nature des modifications ou opérations diverses; si bien que cette nature sensible ou intellectuelle doive se plier à nos classifications méthodiques, s'étendre ou se restreindre avec elles.

D'ailleurs, et sans aller plus loin, je demande si ces actes ou *opérations* que Condillac n'a pas cru pouvoir se dispenser de reconnaître comme *facultés* distinctes, quoiqu'il ne pût leur assigner de fondement sans détruire l'unité systématique, et altérer l'homogénéité de sa doctrine; si ces facultés, dis-je, n'existent pas réellement dans l'être doué, non seulement de la capacité de *sentir* les impressions qu'il reçoit, mais encore de la puissance d'agir, de *vouloir* et de se donner par suite certaines modifications, de former certaines idées avec les matériaux reçus du dehors; je demande, en ce cas, si l'on peut confondre cette capacité ou propriété réceptive, et ses résultats passifs d'une part, avec la puissance d'action et ses produits d'autre part; en écartant, à l'exemple des physiciens, l'idée d'une force *active*, aussi réelle en nous que le sentiment même de notre existence. Enfin, si, après avoir exclu du nombre des éléments intellectuels toutes les opérations actives, à qui ce titre est directement applicable, on peut croire avoir formé un système absolument complet, et avoir énuméré tout ce qui est dans l'intelligence humaine.

Mais, dira-t-on, ces modes actifs ou produits d'une force vivante, sentis en résultats, ne le sont point comme *facultés* ou *puissances* : il n'y a d'idées positives d'aucune espèce correspondantes à celles-ci, considérées en elles-mêmes; et leurs effets étant des *sensations* comme les autres, peuvent

bien être attribués sous ce titre direct, ou sous ceux dérivés de *souvenirs*, *rapports*, *désirs*, à une propriété de sentir unique, abstraction faite des causes qui la mettent en jeu, ou qui effectuent les modifications réelles. Telle est en effet la méthode empruntée des physiciens, où les propriétés permanentes sont assimilées, dans les signes, aux actions ou aux phénomènes; et les idées de *causes*, absolument exclues de la classification des effets. Nous avons déjà indiqué un point de vue réfléchi où cette méthode ne pourrait être entièrement applicable; et la suite de cet ouvrage prouvera peut-être la nécessité de porter, dans l'analyse de nos opérations intellectuelles, une méthode différente.

Mais en avouant, dès à présent, que nous ne pouvons connaître nos *facultés* que dans les idées simples de leurs actes ou dans certains résultats *perçus*, ne serait-il pas nécessaire de distinguer encore le caractère propre de ces idées, et la manière très-particulière dont ces résultats d'opérations sont *sentis?* Est-ce donc la même chose que *recevoir* et *sentir* une impression, ou la *produire* et l'apercevoir en même temps, comme l'effet d'une puissance dont on dispose, qui est *soi?* Et s'il était vrai que ce fût là le titre le plus naturel de la classification de tous les modes de notre existence; si les analogies réelles qui les rapprochent, ou les différences qui les séparent, tenaient essentiellement à ce que les uns sont *produits* en vertu de l'activité d'une seule et même

force, tandis que les autres sont *sentis* ou *éprouvés* en vertu de diverses causes d'impressions, ou différentes capacités réceptives correspondantes, pourrait-on se croire autorisé à faire totalement abstraction de ces analogies ou différences réelles, considérées dans les puissances mêmes, pour fonder un plus petit nombre de classes artificielles sur les résultats partiels d'une simple capacité passive, ou les caractères abstraits d'une même sensation.

D'ailleurs, on ne peut nier qu'il n'y ait quelques idées positives, attachées aux termes qui expriment les opérations réelles de *percevoir*, *vouloir*, *comparer*, *réfléchir* : et puisqu'elles ne sont point venues directement des sens externes, qu'elles ne font point *images ;* si d'ailleurs ces idées ont un caractère *simple* et individuel, ne faudrait-il pas chercher comment elles naissent ou viennent à la connaissance? examiner si l'on ne pourrait pas en rapporter l'origine à quelque *sens intérieur* particulier, par lequel l'individu serait en rapport avec lui-même dans l'exercice de ses opérations, comme il l'est par les sens externes avec la nature extérieure? Dès lors, on concevrait le fondement naturel d'une science de nos *facultés*, et d'une idéologie proprement *subjective*.

Nous voici conduits au point de vue d'une analyse de décomposition, qui, partant de la distinction de deux sources de nos idées, a pour objet de séparer les éléments qui se rapportent à l'*une* ou à l'*autre*.

C'est cet objet que Locke s'est proposé dans son *Essai sur l'entendement humain;* nous allons examiner comment il l'a rempli.

(II. Fondement d'une analyse de décomposition. Doctrine de Locke.)

La métaphysique, ou, si l'on récusait ce titre, la *philosophie première*, devrait être une science de *principes* où l'on pût assigner le *commencement* de nos idées de tout ordre, des modifications de notre sensibilité, comme des opérations de notre intelligence. Ce *commencement* est sans doute bien difficile à découvrir; et pourtant si on le manque, quoiqu'on puisse trouver en avançant plusieurs vérités pratiques importantes, on n'a pas de point fixe pour les rallier; on sent que l'édifice qui s'en forme manque de base et de consistance; on ne l'habite point avec une entière sécurité.

Le plus sage peut-être des philosophes, Locke, ne chercha point à établir un corps de doctrine, en se plaçant d'abord dans un point de vue partiel où il pût ramener toutes les facultés intellectuelles, leurs opérations et leurs produits, à un petit nombre de *classes*, ou même à l'unité systématique de *principe*. Il n'eut d'abord d'autre intention que de s'étudier lui-même, d'éclairer d'une nouvelle lumière intérieure l'ensemble de ses idées acquises; de les *acquérir*, pour ainsi dire, une seconde fois, en re-

faisant peu à peu son entendement, et le soumettant à l'observation la plus concentrée, à l'expérience la plus intime que jamais homme eût peut-être encore tentée sur lui-même.

Cette observation lui fit reconnaître, comme on sait, que toutes les idées qui peuvent entrer dans l'entendement humain, se rattachent à deux sources différentes : la *sensation*, qui transmet directement les premiers matériaux ; la *réflexion*, qui les élabore, les transforme, et en tire, avec le sentiment ou l'idée individuelle de chaque opération *transformatrice*, de nouveaux éléments de combinaisons intellectuelles.

La première source était évidente, et tout le monde la reconnaissait. La seconde paraissait plus obscure, et il fallait des efforts pour remonter jusqu'à elle. Or, l'esprit de l'homme cherche toujours les moyens d'un exercice facile ; c'est pour cela qu'il aime tant la *simplicité*, l'*unité*. On devait donc travailler à ramener toutes nos idées, le système entier de nos connaissances et de nos facultés, à la seule origine de *sensation ;* source claire, où l'on pourrait, ce semble, contempler son entendement comme dans un miroir, et saisir toute la pensée dans une *image*.

Locke lui-même allait peut-être fournir les moyens d'opérer cette simplification désirée, si, par la faible part qu'il faisait à la *réflexion,* et les fonctions particulières qu'il lui assignait dans le développement ultérieur des premières connaissances, et postérieu-

rement à l'acquisition de toutes les idées sensibles, cette faculté devait être moins considérée comme une *source* propre d'*idées* que comme une sorte de *canal* secondaire, par où tout ce qui *découle* de la sensation immédiate, irait se rendre dans un *réservoir* commun pour y être élaboré, etc (1).

En admettant de prime abord, ce que nos habitudes actuelles nous portent bien à croire en effet, que toutes les *idées de sensations* viennent du dehors, dans l'entendement, faites de toutes pièces, sans le concours d'aucune activité réflective, Locke était conduit à séparer entièrement les deux sources; en rattachant à la dernière exclusivement ces produits ultérieurs d'une intelligence développée, qui, hors de la ligne actuelle des sensations, et indépendants de toute cause objective matérielle, semblent avoir leur mobile unique dans une pure spontanéité du sujet pensant. Ce sujet, *inné à lui-même*, a la *réflexion* en puissance (2), comme il a, par les sens externes, une simple capacité réceptive des idées ou impressions sensibles. De là deux systèmes d'idées et d'opérations séparées en effet dans l'origine; mais de là aussi les difficultés auxquelles était exposée cette doctrine, lorsqu'on prouverait, surtout, que

(1) C'est là une remarque fondée que fait Condillac sur la doctrine de Locke, dans l'*Extrait raisonné du traité des sensations*.

(2) Condillac reproche encore à Locke d'avoir admis des *facultés innées dans l'âme*, tout en combattant les idées *innées* (*Extrait raisonné*).

les idées les plus complètement intellectuelles viennent se rattacher, en dernière analyse, à un premier exercice quelconque des sens, ne fût-ce que par les *signes* dont elles sont inséparables.

Locke, partant d'une distinction nécessaire entre le sentiment intérieur des actes libres de l'intelligence ou des opérations de la volonté, et les modifications d'une sensibilité extérieure dépendante des objets; entre les idées simples de la *réflexion*, et les idées simples de la *sensation*, était bien, ce semble, sur la voie d'une analyse réelle; il pouvait, en remontant jusqu'au premier point de départ, créer la *science des facultés humaines*, en même temps que *celle de leur emploi* et de leur objet, et remplir ainsi à la fois les deux derniers titres de la division proposée par Bacon.

Mais pour atteindre ce but, si je ne me trompe, il était nécessaire de remonter plus haut, et d'aller chercher la réflexion elle-même jusque dans sa source: peut-être fallait-il distinguer, entre tout cet ensemble de modes primitifs élémentaires, trop généralement compris sous le titre unique *sensations*, ceux qui ont par eux-mêmes cette espèce de caractère de redoublement intérieur, que le terme *réflexion* exprime; et ceux qui, directement reçus, affectent simplement la sensibilité, ne se redoublent jamais dans la conscience, mais excluent au contraire tout retour de l'individu sur ce que son organisation éprouve. Il eût fallu encore, je crois, con-

stater ces différences notables dans chaque sensation spécifique ou individuelle; y découvrir la part contributive de chaque faculté, par une analyse à peu près semblable à celle qui assigna en dernier lieu la part des deux sens externes, tels que la *vue* et le *toucher*, dans une perception totale, simple en apparence. Alors, peut-être, la réflexion se trouvant ramenée à l'origine commune, ne pouvait plus y être confondue avec l'impression directe ou son résultat affectif; la *sensation* se trouvant elle-même composée, offrait la matière d'une véritable décomposition, et devenait la *source* réelle de deux systèmes d'idées dont les éléments pouvaient être séparés, comme de deux ordres de facultés dont les domaines pouvaient être circonscrits.

L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* ne sentit pas la nécessité de remonter si haut; et dans le point de vue où il était placé, comme dans le but exclusif qu'il se propsait d'atteindre, il lui eût été difficile, sans doute, de commencer par ce *commencement*.

Et d'abord, comme il admettait, avec tous les métaphysiens, un *principe* de la pensée *substantiel* hors de la conscience et avant elle, il devait bien supposer aussi certaines facultés ou attributs inhérents à sa nature, ou innés en lui, dont, par conséquent, il était interdit à la philosophie de scruter l'*origine;* car, c'eût été chercher celle de l'*âme* même, et remonter jusqu'à sa *création*.

En second lieu, prévenu pour la division, généralement admise par les philosophes, de toutes les facultés de l'homme, en *entendement* et *volonté;* transportant avec eux toute activité à cette dernière, qu'il définit très-bien la *puissance de mouvoir ou d'agir,* et considérant l'*entendement* (y compris la *réflexion*) en dehors de cette puissance, ou comme une sorte de sens intérieur, réceptif de toutes les idées qui y arrivent, s'y élaborent et s'y transforment, suivant les différentes fonctions dont il est susceptible, l'auteur de l'*Essai* se trouvait dans l'impossibilité absolue d'assigner quelque origine aux facultés *actives* de l'entendement, s'il était vrai surtout que la puissance de mouvoir et d'agir, la *volonté*, fût leur commun principe : il ne pouvait donc reconnaître les caractères mixtes de ces facultés diverses, ni analyser ou décomposer leurs produits.

Aussi ne s'agit-il point de décomposition réelle, ni même d'un système régulier de génération des facultés dans toute la doctrine de Locke; il se borne presque entièrement à une sorte d'analyse historique ou descriptive des idées qu'il rapporte à deux sources différentes, et à une énumération incomplète, et souvent arbitraire, des facultés ou puissances qui s'exercent sur ces idées comme sur des matériaux donnés à élaborer.

Il distingue, à la vérité, des idées composées et (chose même qui peut paraître singulière) des idées

simples, qui, venues partie de la *sensation* et partie de la *réflexion*, offrent ainsi le sujet d'une décomposition proprement dite : mais quels sont les cas où l'on puisse assigner précisément, dans un seul et même mode, la part contributive de chaque source, ou de chaque fonction sensitive et réfléchie? Ce partage d'ailleurs pouvait-il bien se faire sans remonter jusqu'au principe? Aussi, en parlant d'*origine* des idées, Locke ne distingue jamais l'origine prochaine et improprement dite, où les idées peuvent avoir pris la forme actuelle qu'elles ont dans l'intelligence, et la source primitive éloignée par où elles sont venues, soit entières, soit séparées dans leurs éléments; et c'est par là surtout qu'a croulé le fondement principal de sa doctrine.

Enfin, et en troisième lieu, ce philosophe ayant eu pour but principal d'expliquer le mécanisme général de l'entendement humain, tel qu'il est actuellement constitué, ne sentait pas le besoin de remonter jusqu'à l'origine de *ses forces mouvantes*, ni de déterminer la manière dont les diverses pièces de la machine intellectuelle, s'il est permis de parler ainsi, ont pu se combiner et se coordonner entre elles dès l'origine. Se proposant de faire une histoire de nos diverses idées, d'assigner les caractères d'analogie qui ont pu servir à les distribuer sous certaines classes; caractères dont le plus saillant, et le principal, se tire d'une origine respective commune, c'était assez pour lui d'avoir signalé généralement

cette source, ou d'avoir montré que les idées en dérivent d'une manière quelconque ; il ne croyait pas avoir besoin de creuser dans la source même, ou de faire, pour ainsi dire, l'analyse chimique des éléments qui peuvent déjà s'y trouver renfermés.

En un mot, Locke, se bornant à ce que la science lui paraissait offrir de plus accessible à nos moyens de connaître, et de plus utile pour la pratique, ne voulut remplir que le dernier titre de la division psychologique : en s'arrêtant à l'*objet* ou aux *produits effectifs* de nos *facultés*, il dut négliger tout ce qui se rapportait plus expressément au caractère et à la nature de ces facultés mêmes. Aussi, quand il en parle, c'est uniquement pour spécifier les caractères de *simplicité* essentielle, propres à ce système d'*idées* réfléchies, que notre langage exprime par les substantifs abstraits *verbaux* de *perception*, *jugement*, *volonté*, etc. ; et non pour chercher les conditions primitives et les circonstances qui les font naître, ou la génération même de ces facultés, l'ordre de leur subordination naturelle, leur dépendance d'une première, etc.

Ce plan de recherches était placé hors du point de vue de Locke, comme loin du but et de la méthode de son essai. Aussi, quoiqu'il eût bien reconnu le caractère *individuel* et *simple* (et non point général ou abstrait) des idées réfléchies de nos propres *facultés*, il n'en tire presque aucun parti pour coordonner et étendre ce système d'idées, qui avait plus de besoin qu'aucun autre, qu'un philosophe

aussi judicieux y portât une main régulatrice; il le laisse, au contraire, presque aussi inexact et confus qu'il l'avait trouvé.

Suivant l'exemple de Bacon, quand il subordonnait la division des facultés intellectuelles à la classification ou à l'ordre *encyclopédique* de leurs produits, Locke part le plus souvent de la formation logique d'une classe d'idées quelconque, pour y rattacher une *faculté* nominale hypothétique, dont le fondement se trouve étranger à la réflexion. C'est ainsi qu'il distingue une faculté d'*abstraire* et une autre de *composer*, uniquement parce que, dans l'objet de la classification des idées, il en a distingué d'*abstraites* et de *composées*. Et pourquoi ne pas rattacher alors une faculté nominale à chaque classe? Dès qu'il ne s'agit plus d'idées simples de *puissances* prises de la réflexion de leurs actes, mais de simples possibilités abstraites, conclues de l'analogie réelle ou logique de certains modes, pourquoi en limiter le nombre? N'est-ce pas ainsi, en effet, que les scholastiques avaient multiplié les *essences* et les *causes occultes*, à l'égal du nombre des qualités ou propriétés abstraites qu'ils pouvaient *substantifier* dans le langage?

On peut donc aisément distinguer deux méthodes employées par Locke dans cette *science propre des facultés*, simple *accessoire* de sa doctrine. L'une vraiment appropriée, se fondant sur la réflexion intime d'actes ou opérations intellectuelles, cherche

à énumérer leurs caractères, ou à spécifier les idées *simples* individuelles qui leur correspondent dans le sens intime. L'autre, se rapportant plutôt à un système général de nos connaissances, ne fait qu'établir un certain nombre de titres nominaux, qui embrassent, chacun dans leur extension, les propriétés communes à plusieurs systèmes d'idées, en abrégeant le langage, et facilitant les comparaisons ou déductions. L'auteur fait alternativement usage de ces deux méthodes, pour déterminer le nombre et circonscrire les limites de nos facultés intellectuelles, sans distinguer les résultats d'une analyse vraie et réfléchie, de ceux d'une généralisation arbitraire et conventionnelle. Mais comme il insiste davantage sur cette dernière, il contribue peut-être lui-même à jeter les fondements d'une doctrine qui devait transformer ensuite toute la théorie des opérations de l'entendement humain en une science abstraite et hypothétique. Ainsi, Locke aurait préparé lui-même la ruine de son principe de réflexion, pour n'avoir pas reconnu ses premiers linéaments, et creusé jusqu'à ses racines.

Quoique l'*Essai sur l'entendement* soit bien moins un traité analytique des opérations proprement dites de l'intelligence *humaine*, qu'une logique ou un essai encore incomplet d'*idéologie* générale, on y trouve pourtant l'indication expresse de l'objet et du fondement d'une science des *facultés*, d'une idéologie *subjective;* car, dans cette doctrine, on

reconnaît des *opérations* qui mettent en œuvre, élaborent, ou transforment les matériaux quelconques donnés par les sens, et qui, par conséquent, ne font point partie de ces matériaux *transformés*, n'entrent pas dans les classes où on les distribue, ne se généralisent point dans les *catégories* de la logique, mais s'individualisent dans les idées simples de la *réflexion*. On aurait donc là le sujet d'une tâche particulière qui reste encore à remplir, et qui consisterait à dresser, d'après les données de la réflexion et l'emploi de la seule méthode appropriée, le tableau le plus complet possible de ces opérations ou facultés; à assigner dans une origine commune ou diverse, leurs conditions et leurs limites, et à déterminer enfin la part que chacune d'elles prend à la formation des diverses espèces d'idées *sensibles* ou *intellectuelles*.

En cherchant à atteindre un tel but par une seule méthode d'analyse, et l'emploi exclusif de cette observation intérieure que Locke a si clairement indiquée, quoiqu'il n'ait pu toujours en faire usage, on se trouverait conduit à un point de vue très-éloigné de celui où s'est ultérieurement placé l'auteur du *Traité des sensations*, et peut-être plus rapproché de certaines doctrines métaphysiques dont nous avons encore besoin d'examiner les fondements, pour tâcher d'y découvrir l'objet et les moyens de l'espèce de décomposition vers laquelle nous dirigeons nos recherches.

(III. Fondements d'une analyse métaphysique. Points de vue de Descartes, de Leibnitz et de Kant.)

L'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* n'avait point attaqué, jusque dans leurs racines, des doctrines mystérieuses qui, se plaçant hors de l'humanité pour étudier l'homme, ne pouvaient concevoir ses *facultés* que comme des émanations d'une puissance suprême, et ne voyaient dans ses *idées* que des empreintes toutes spirituelles reçues par l'âme au sortir des mains du Créateur.

En combattant le système des *idées innées*, Locke n'entra peut-être pas encore assez profondément dans le sens des métaphysiciens qui l'avaient établi. Lorsque renouvelant l'ancienne comparaison d'Aristote, il considérait l'âme avant l'exercice des sens, comme *table rase*, il était encore loin d'avoir résolu toutes les difficultés auxquelles cette comparaison avait déjà donné lieu, et prévenu celles qui allaient s'élever encore contre sa nouvelle théorie.

Les objections renaissaient effectivement avec une nouvelle force, dès qu'on venait à observer que les premières *idées* sensibles mêmes, dont ce philosophe admettait la simplicité ou l'unité de *source*, nécessitaient et supposaient déjà une coopération ou participation active du sujet sentant et pensant, qui y mêle, pour ainsi dire, des éléments de son propre fonds. Quand Locke parle, en effet, des *idées*

de *sensation* comme venues toutes faites du dehors, il suppose bien en outre un acte de conscience ou d'*aperception*, qui doit s'unir indivisiblement à l'impression reçue ou à son résultat immédiat, pour élever la *sensation* à la hauteur de l'*idée* (1). Mais en quoi cette première aperception peut-elle différer de ce qu'il appellera ensuite *réflexion*, sinon par le degré de profondeur, ou le plus ou moins d'éloignement de l'origine commune d'où tout ressort?

Ces premières *idées* de sensations peuvent donc ne pas être simplement des matériaux reçus d'avance tout formés du dehors, mais renfermer déjà quelques éléments purement réflectibles, qui, ne se fondant point absolument sur l'impression de l'*objet*, en sont aussi nécessairement distincts que l'est le *sujet* lui-même dans le fait primitif de conscience. Or, ces éléments indivisibles de la *personne*, ou du *moi*, qui existe un et le *même* dans le *temps*, en se distinguant de ce qui n'est pas lui dans l'*espace*, ne pourront-ils pas encore être dits *innés*, dans le même sens où le sujet pensant est dit *inné à lui-même* (2)?

En second lieu, les secondes idées *simples* acquises par réflexion dans l'exercice de certains actes, ne

(1) Suivant Locke, l'âme ne peut sentir, agir ou penser, sans s'*apercevoir* qu'elle sent, agit ou pense; et cette aperception même est la seule caractéristique des opérations ou modifications réelles qui peuvent lui être attribuées. (Voy. l'*Essai sur l'entendement humain*, chap. II, etc.)

(2) Voyez les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* de Leibnitz.

sont pas plus ces *facultés* elles-mêmes, que la copie n'est l'original, ou que l'*image* n'est l'objet qu'elle représente. Or, quoique Locke réduise la *science* de toutes les facultés de l'âme à celle des idées simples qu'elle acquiert en réfléchissant sur ses opérations, de même qu'il réduit très-sagement la science de toutes les substances et propriétés des choses hors de nous, aux idées composées et mixtes qu'il nous est possible d'en acquérir par les sens (1), il n'en parle pas moins de ces facultés ou puissances

(1) Leibnitz a observé qu'il entrait de l'*être dans toutes nos idées*; et il est de fait que nous sommes conduits, soit par nos habitudes, soit par la nature même de notre esprit, à attribuer à tout ce qui se représente hors de nous, comme à ce qui s'y réfléchit, une sorte d'existence permanente et indépendante de notre perception actuelle. De là vient la réalisation forcée de plusieurs idées abstraites, et le concept de ce que les philosophes allemands appellent *noumènes* ou choses en *soi*. Or, comme on reconnaît des *noumènes* extérieurs dans l'espace, on en concevra d'intérieurs ou de subjectifs dans le temps; savoir, l'*âme* et ses *facultés* ou *formes*. C'est jusque là que la métaphysique prétend remonter; toujours elle a voulu se placer au centre de ces *noumènes* intérieurs pour expliquer, non pas les choses du dehors, ou les *facultés* de notre intelligence, par les *idées* que nous en avons ou pouvons en acquérir, mais ces idées mêmes par l'existence des *choses* ou *facultés* telles qu'elles sont par essence, indépendamment de notre conception, et avant même qu'il y ait rien de senti ou de conçu. C'est bien, dans le sens de Leibnitz, dériver le monde réel d'un monde possible.

L'idéologiste est bien aussi contraint de partir d'un *noumène* extérieur dont il doit supposer l'existence réelle avant la sensation, puisque celle-ci en dépend. Mais il se garde d'y prendre tout son point d'appui, et s'occupe seulement, comme le titre l'y oblige, des *idées* ou des apparences, sans chercher ce que sont les choses en elles-mêmes.

comme préexistantes dans l'âme humaine, et innées en elle ou avec elle.

Or, s'il faut admettre une telle préexistence, ne peut-on pas demander ce que sont les facultés en elles-mêmes, avant qu'elles aient eu occasion de se déployer, ou qu'elles soient parvenues à ce degré où leurs opérations effectives peuvent se manifester par des idées simples, réfléchies? Ne reposent-elles pas dès-lors dans un sens intérieur, comme des *virtualités*, des *formes pures*, ou n'ont-elles pas déjà quelques produits obscurs qu'on peut regarder, par anticipation, comme *idées innées?* ne sont-ce pas des *forces intermédiaires entre les facultés et les actions* (1)? ou enfin, sous telle dénomination que ce soit, des sortes de *noumènes* qui préexistent

Kant a très-bien senti le double paralogisme, et sa *philosophie critique* tend à le signaler. Mais il ne paraît pas que lui-même soit bien parvenu à s'en garantir; car ces *formes*, ces lois *subjectives*, ces *catégories* qu'il admet avant toute expérience, pour régler l'expérience même, ne sont-elles pas aussi des *noumènes*, dont il affirme l'existence, la réalité absolue, hors de la sensation et de l'idée?

Les philosophes, qui ont proscrit toute métaphysique, l'ont considérée sous ce rapport ou comme la science vaine des choses, des formes ou des facultés en elles-mêmes, hors de toute expérience et observation possible. Ils ont donc cru devoir changer son titre, pour en admettre un autre qui annonce des prétentions plus modestes, puisqu'il se restreint à l'histoire de nos idées ou moyens de *connaître*. Reste à savoir maintenant si les *moyens* que nous avons de connaître nos propres *facultés*, sont absolument identiques à ceux qui nous donnent les images des choses du dehors; s'ils peuvent être compris dans la même *histoire*, et sous le titre commun d'*idéologie*.

(1) *Vis activa actum quemdam, sive entelekeam continet atque*

à la sensation, puisqu'ils lui communiquent la *forme* nécessaire pour qu'elle puisse s'élever à la hauteur d'une *idée*, et sont antérieurs à l'expérience réfléchie, puisque seuls ils la rendent possible et en constituent les lois?

De ces tentatives, pour pénétrer ce que sont les facultés de l'âme, prises en elles-mêmes hors de toute observation possible, ressortent deux systèmes de métaphysique, dont l'un n'admet pas seulement ces facultés comme simples dispositions innées à l'âme, mais de plus comme idées positives qui lui sont infuses, indépendamment de tout commerce avec le monde extérieur, tandis que l'autre ne les admet que comme *virtualités* ou *formes pures*, attendant une *matière* qui doit leur être fournie par les sens externes pour constituer immédiatement des *idées* proprement dites. Ces deux systèmes ayant à leur tête le premier, Descartes; le second, Leibnitz, se sont sous-divisés en plusieurs branches. Mais quoique contraires, sous plusieurs rapports, à la doctrine de Locke, ils s'y rejoignent encore, ou elle se rejoint à eux dans certains points. Ils reconnaissent de même des *idées simples*, originaires de la seule *réflexion;* mais ils en étendent beaucoup plus le nombre, l'influence, et prétendent creuser bien davantage cette *source* simplement indiquée dans l'*Essai sur l'Entendement humain.*

inter facultatem agendi actionemque ipsam media est. (Leibnitz, Opera, tom. II.)

Ils supposent bien aussi, avec le philosophe anglais, des *facultés* qui préexistent dans l'âme, avant leur exercice complet ou la réflexion possible de leurs actes; mais ils les réalisent plus expressément comme *formes* permanentes, sous lesquelles le sujet sentant et pensant aperçoit ensuite sa propre existence, ou se représente les existences étrangères : ils les réalisent, dis-je, même en les séparant du *moi* qui aperçoit et se représente. Et de là une doctrine purement abstraite, où l'on ne fait guère que parcourir un cercle d'identités verbales; mais qui, prise dans son fondement *réfléchi*, et réduite à ses véritables limites, peut faire concevoir l'objet d'une sorte de *décomposition métaphysique*.

Dès qu'on reconnaît en effet dans la sensation, ou mieux dans les premières *idées* de sensation, supposées simples et homogènes par Locke et ses disciples; dès qu'on y reconnaît, dis-je, deux éléments, l'un tout fondé dans l'impression de l'objet sur l'organe qui la reçoit; l'autre, préexistant dans un sujet qui le tire, en quelque sorte de son propre fonds, on trouve, dès le premier point de départ de toute expérience, la matière d'une décomposition réelle et le fondement même d'une double observation. Le fil de l'analyse, devant se rattacher alors, pour ainsi dire, à deux anneaux différents, conduira toujours à des idées mixtes, qu'il faudra résoudre, à des produits divers qu'il s'agira de rappeler à leurs sources.

Mais pour effectuer cette décomposition, et trouver de véritables éléments, il faudrait pouvoir déterminer, par des considérations à *priori* (et c'est là la grande difficulté comme le point de divergence de tous les systèmes), la nature et le caractère essentiel de la partie *matérielle*, comme de la partie *formelle* de toute idée; savoir, la manière dont celle-ci réside dans le sens intérieur avant l'expérience; si elle y est *infuse* comme attribut ou mode essentiel d'une substance passive, ou produite par une force essentiellement douée d'activité (1).

Descartes, réalisant la pensée intérieure et *formelle* hors de tout objet, et la considérant comme l'*essence* même de l'âme, ne pouvait attribuer originellement à cette substance rien qui n'y fût comme *idée* positive actuelle : ces idées *innées* qui s'unissent ou se composent dans l'expérience avec les impressions sensibles, et les *images* ou *espèces matérielles*, l'âme les a reçues comme elle á reçu son existence, sans qu'aucune activité, puissance, ou vertu *efficace*, propre à elle, ait jamais pu contribuer à leur production.

Dans le système leibnitzien, rien ne peut préexister dans l'âme que comme *virtualité* ou dispositions; mais ces dispositions ne sont point de sim-

(1) Cette force est toujours en œuvre, suivant Leibnitz; mais ses actes ne venant à la connaissance qu'en partie, et suivant certaines conditions, peuvent demeurer toujours au rang des simples *perceptions obscures* dénuées de toute conscience.

ples capacités réceptives ; l'âme est une *force*, *monade* par excellence, à qui l'activité est *essentielle*, et dont les produits s'ajoutant aux impressions reçues, ou leur correspondant par une *harmonie préétablie*, effectuent, dans ce concours seul, de véritables idées complètes qui renferment *matière* et *forme* (1).

Kant vient se placer entre ces deux points de vue, il réalise bien certaines formes qui sont censées, comme les idées innées de Descartes, résider passivement dans le sujet, par la seule nécessité de sa nature, et antérieurement à toute impression sensible. Mais il ne leur attribue, avec Leibnitz, la valeur ou le titre complet d'*idées* que dans leur union avec une matière fournie par les *objets*.

Dans ce dernier système, il n'est donc point question de *facultés* proprement dites ; il n'y a point lieu à l'exercice d'aucune force active, et l'entende-

(1) Cette différence entre les points de vue de Descartes et de Leibnitz, au sujet de la *matière* et de la *forme* de nos idées, ne rappelle-t-elle pas bien celle qui existait entre Platon et Aristote, au sujet de cette même forme appliquée aux objets de la perception? Platon admettait la séparation actuelle des formes qu'il réalisait comme idées dans l'entendement divin, et qui venaient se joindre à une matière pour créer en quelque sorte le monde objectif. Aristote admettait bien une matière et une forme *potentiellement* (ou plutôt *logiquement*) *distinctes*, mais non point réellement *séparées*. Quoiqu'on assimile ordinairement Leibnitz à Platon, c'est ici à notre Descartes que s'applique encore mieux un parallèle que son disciple Mallebranche, le véritable Platon moderne, a parfaitement complété. Leibnitz et l'école allemande sont restés, en ce point, plus près de la doctrine d'Aristote.

ment comme la *sensibilité* se trouvent réduits à un certain nombre de formes passives qui sont comme autant de propriétés permanentes du *noumène intérieur*. Ces propriétés substantifiées dans leurs signes, abstraites de leur sujet ou de la puissance à qui elles se rapportent, sont énumérées, classées sous le nom de *catégories*. De là, une sorte d'analyse logique, où l'on trouve sans cesse confondues les idées d'opérations effectuées dans l'intelligence *vivante* qui s'y réfléchit, avec les termes généraux ou abstraits d'une langue *morte* qui n'en conserve que les résultats. Et l'on peut trouver ici quelque ressemblance entre les procédés de deux méthodes ou doctrines bien opposées en apparence; celle qui réduit toutes les facultés de l'entendement à des formes ou *catégories logiques*, et celle qui n'y voit que les caractères abstraits d'une même sensation transformée. Ni l'une ni l'autre ne tiennent compte de la puissance formatrice ou transformatrice ; toutes deux confondent également l'ouvrier et la matière employée. Elles dépouillent, l'un de sa *force*, l'autre de sa *réalité*.

Dans le système de Leibnitz, cette force active, source de toute *réalité*, se trouve aussi réalisée elle-même hors de toute conscience et aperception actuelle ou possible de ses actes. De là vient encore que les lois de la pensée n'y sont pas seulement *réflectibles*, mais de plus *calculables* à l'instar des forces physiques mesurées par leurs effets apparents.

Dès lors la métaphysique n'est guère plus qu'une sorte de *dynamique intellectuelle*. Et l'on pourrait trouver là encore un point de rapprochement nouveau entre la philosophie de Leibnitz et la logique de Condillac; tous deux considérant l'analyse appliquée aux propositions métaphysiques comme identique à la méthode des géomètres, telle qu'ils l'emploient dans la résolution des inconnues (1).

Malgré les divergences des trois systèmes de métaphysique dont nous venons de parler, on les voit néanmoins placés dans une sorte de point de vue commun; d'où ressort la possibilité d'une décomposition effective de toutes les idées et opérations intellectuelles, à partir de la sensation même dont la simplicité admise en principe, dans les doctrines de Locke et de Condillac, exclut la possibilité de toute analyse ultérieure.

Mais en nous présentant la sensation ou l'idée comme un véritable composé, quels moyens donnent ces métaphysiciens pour en effectuer l'analyse? Nous sommes bien avertis qu'il entre dans tous les

(1) Voyez la *Logique* de Condillac et les œuvres de Leibnitz (tom. II, *Logica* et *Metaphysica*) où l'on trouve ce passage remarquable : « *In metaphysicis plusquam in ipsis mathematicis luce et certitudine opus videtur ; quia res mathematicæ sua examina et comprobationes secum ferunt quæ causa est potissima successus. Sed in metaphysicis hoc commodo caremus, itaque peculiaris quædam proponenda est ratio necessaria et velut filum in labyrintho cujus ope, non minus quam euclidea methodo ad calculi instar, quæstiones resolvantur*, etc.»

modes de notre sensibilité, et, par suite, dans les produits de notre intelligence, une certaine *matière* toute fondée dans l'objet ou dans l'organisation, et une certaine *forme* intellectuelle, inhérente au sujet *identique*, qui sent ou aperçoit tout ce qui est en lui ou hors de lui dans un *temps* ou un *espace*, etc. Mais nous dit-on ce que peut être la matière d'une sensation, hors de son union intime à la forme, *et vice versa?* Ne nous prévient-on même pas qu'il est impossible de concevoir ainsi ces deux éléments séparés l'un de l'autre? Et en effet, puisque l'élément *formel* réside invariablement dans le sujet, avant même que l'impression sensible y ajoute une *matière;* quelle que soit la variété de cette dernière, elle ne pourra manquer de venir toujours s'adapter en quelque sorte au même *moule* intérieur, ou se revêtir des mêmes formes : il n'y a là aucune exception à faire, point de *plus* ni de *moins* dans le degré d'affinité des deux éléments, par conséquent, point de possibilité de les concevoir distincts ou séparés l'un de l'autre.

Il en est ici, s'il m'est permis d'employer une telle figure, comme de la composition supposée de l'*acide muriatique*, où les chimistes admettent par analogie une base combinée avec l'oxigène; mais sans pouvoir dire quelle est cette base, faute d'avoir pu encore la séparer du principe acidifiant général. Or, si tous les acides étaient dans ce cas, si l'on n'avait jamais mis à nu leur base acidifiable, ou qu'on

n'eût jamais observé différents degrés possibles d'oxigénation, comment pourrait-on affirmer la composition de ces corps, ou dire qu'il entre une certaine *matière variable* dans tous, et un principe commun qui donne la *forme acide constante?*

Nous sommes ici dans une position plus défavorable encore pour l'analyse, puisque la sensation n'est jamais donnée que sous des *formes* identiques, hors desquelles la matière qu'on y suppose ne saurait pas même être conçue. D'où il suit que, malgré la base apparente que les systèmes dont il s'agit prêtent à une analyse de *décomposition*, ils n'aboutissent guère dans le fait qu'à des distinctions nominales, et nous ramènent enfin, en résultat, au même peint d'où Locke est parti, c'est-à-dire, à admettre toute sensation comme *réellement* indivisible de l'*aperception*, et, par suite, comme renfermant les *formes* de *temps*, d'*espace ;* et même le fondement des *catégories d'unité*, d'*identité*, etc., qui ne sont qu'autant d'expressions différentes du même fait de conscience. Toutes les distinctions ou précisions métaphysiques qu'on pourrait faire dans ces points de vue, ne se rapportent donc qu'à un monde abstrait de *possibles*, où la science est placée avant l'existence même. Mais dès qu'on cherche à les rejoindre au monde des réalités, elles y demeurent sans application ; et leurs auteurs, revenus aux premières données de l'expérience, se voient contraints d'employer celles-ci telles qu'elles résultent des plus

anciennes habitudes, sans pouvoir remonter au-delà. C'est ainsi que la métaphysique, tout en prétendant s'arroger le droit de juger l'*expérience*, en lui donnant des lois, reçoit au contraire les siennes, se plie à ses coutumes, et les sanctionne plutôt qu'elle ne les rectifie.

Les doctrines qui partent du *possible*, comme celles qui partent du *réel*, prennent en effet également, pour type général de toutes les *idées* sensibles, une *sensation* quelconque, simple ou mixte par hypothèse; ils en généralisent immédiatement le terme, et supposent, sans croire avoir besoin d'autre examen détaillé, que tout ce qui peut être dit ou affirmé de tel mode particulier, convient de la même manière à tous ceux qu'ils considèrent comme ayant le même sujet d'inhérence. Ainsi les modifications spécifiques qui sont le plus essentiellement différentes, se trouvant enveloppées sous un seul titre, deviennent sujets abstraits des mêmes affirmations. C'est ici que toute métaphysique va complètement se résoudre dans une science conventionnelle, où il ne s'agit plus que d'analyses *logiques* et de formes *verbales*, sans qu'il y ait lieu à aucune sorte d'observation directe ou réfléchie.

Cette dernière remarque jointe à tout ce qui précède, a indiqué d'avance le point de vue sous lequel nous devons considérer, à notre tour, une *décomposition de la faculté de sentir ou de penser*.

(IV. Projet d'une nouvelle analyse de décomposition.)

Si, en vertu d'une force d'organisation vivante, l'être sensitif peut recevoir des impressions, et en être *affecté*, sans apercevoir ces impressions, ou en avoir conscience sans se sentir *moi*, lorsque ce sentiment de *moi*, que l'on peut appeler *élément personnel*, viendra se joindre aux affections *simples*, il formera avec elles le composé que nous nommons *sensation*, ou, dans la langue de Locke, *idée de sensation;* celle-ci n'est donc point complètement *simple*, et ce n'est pas là qu'est le premier point de départ de synthèse, ni le dernier d'analyse.

Mais, admettons ainsi la distinction hypothétique de deux éléments dans la sensation; supposons-y une *matière affective* et une *forme personnelle :* je dis que si ces éléments sont toujours, et dans tous les cas, également unis, et réellement indivisés ou indivisibles dans notre expérience, on aura bien alors deux noms différents pour exprimer deux points de vue particuliers, sous lesquels l'esprit peut concevoir une seule et même modification sensible; mais non point l'idée de deux éléments ou de deux parties réellement distinctes et séparées, l'une *matérielle*, l'autre *formelle*, dans lesquelles cette modification puisse se résoudre; il n'y aura donc point là de décomposition véritable, mais simplement une analyse logique. Ici, le système de Kant se rencontre, dans la réalité, avec celui de Locke et de Condillac.

Mais s'il y a des impressions et des modes très-affectifs, où le sentiment de *moi*, et avec lui certaines formes, constitutives de la perception, n'entrent point, ou n'entrent que de la manière la plus obscure; si tout ce qui est exclusivement dans la sensibilité passive n'est pas dans la *conscience ;* s'il y a une multitude de degrés suivant lesquels l'affection sensitive puisse croître ou diminuer, pendant que le sentiment de *moi*, de son identité, de sa durée, s'obscurcit ou s'avive dans un ordre inverse; si nous pouvons assigner dans certaines circonstances ou conditions organiques, les lois de ces progrès et différences, qu'on découvrirait aussi, dans certaines limites, par une observation intérieure appropriée, alors nous sommes bien près de concevoir un *composé* et des éléments divers dans la *sensation* réputée la plus simple. Et si nous voulons conserver un langage, basé toutefois sur d'autres hypothèses, nous pourrons y admettre une *matière variable et multiple*, fondée au dehors ou dans l'organe sensitif excité par des impressions quelconques; et une *forme* constante identique toute fondée dans le sujet *moi*, et dans l'aperception de ses propres actes ou le sentiment de leurs résultats.

Maintenant je crois qu'il n'est pas impossible de prouver, sans sortir de l'expérience même, que cette matière et cette forme, ainsi conçues, n'entrent point de la même manière dans tous les modes divers auxquels s'applique le terme général *sensation :* quel-

quefois, la matière que j'appelle *affection simple*, est bien près d'être isolée de la forme aperceptive, d'autres fois, c'est cette dernière qui est comme *pure*. Et ces alternatives ont lieu suivant certaines conditions auxquelles on ne peut s'empêcher d'avoir égard. Indiquons-les d'avance, et posons les bases du langage qui s'y rapporte, sauf à les justifier ultérieurement.

Je dis qu'il y a une sorte de sensations qui peuvent être considérées comme *fondées* dans le sujet unique *moi;* tel est le mode *relatif* d'*effort* (1), qui, s'effectuant librement et d'après certaines conditions (dont nous parlerons), comprend le sentiment intime d'une *force* vivante, lié à celui d'une résistance organique : il pourrait n'entrer ici aucune impression affective, venue du monde extérieur, et la sensation n'en serait pas moins *complète*. C'est là, peut-être, et non point dans une impression *reçue* quelconque, qu'il faudrait chercher l'origine spéciale de nos facultés actives, le point d'appui de l'existence, et le fondement de toutes les idées simples, que nous pouvons acquérir de nous-mêmes et de nos actes intellectuels. Là est aussi, je crois, le modèle exemplaire de toute idée de *puissance*, de *force*, de *cause*.

(1) Je ne dis pas la sensation de *mouvement*, parce qu'il ne suffit pas que le mouvement soit *senti* pour avoir le caractère aperceptif fondamental ; il faut de plus que ce mouvement soit *produit* par une force hyper-organique nommée *volonté*, comme nous le verrons ailleurs.

On peut concevoir, au contraire, des affections *simples*, toutes *fondées* dans l'organisation matérielle, ou dans une cause quelconque étrangère au *moi*, réduites par conséquent à la *matière*, et plus ou moins dénuées des formes de la personnalité; sensations *incomplètes*, qui ne supposent qu'une simple capacité passive dans le sujet qui les reçoit, et d'où l'on ne peut déduire, par quelque transformation que ce soit, aucune faculté proprement dite ni d'entendement ni de volonté.

Ces deux sortes d'éléments primitifs, l'*effort* produit d'une volonté, inséparable de *moi*, et l'affection résultat *impersonnel* d'une propriété organique, l'un uniforme et permanent (1), l'autre multiple et variable, peuvent s'associer de différentes manières, et constituer tous les modes actuels et positifs de notre existence, toutes les classes de sensations et de perceptions, qui comprennent ainsi une *matière* et une *forme* tantôt imparfaitement et accidentellement *agrégées*, tantôt étroitement et nécessairement *com-*

(1) Observez que l'effort considéré dans cette sorte de sensation *musculaire* que nous créons nous-mêmes, ne peut varier qu'en *intensité*, pendant que les affections qu'on peut appeler improprement *sensations nerveuses*, varient autant qu'il y a d'abord de causes d'impressions ou de manières d'agir d'une même cause extérieure, et puis autant qu'il y a de dispositions dans le même organe, et peut-être dans chaque filet nerveux. Or, qui pourrait nombrer et concevoir cette variété d'affections dont le système sensitif est susceptible ? Aussi ce mot *affection* ne peut-il avoir, dans notre esprit, qu'un sens vague et très-général, tandis que le mot *effort* a un sens univoque précis et individuel; il dépend de nous, à chaque instant, d'en faire naître l'idée.

binées, suivant certaines conditions qui seront exposées dans la suite.

De là résultent les moyens d'analyser les sensations primitives ou leurs résultats dérivés, soit en décomposant par l'analyse proprement dite, soit en recomposant par la synthèse. Dans ce dernier cas, on pourrait prendre pour point de départ, soit l'affection passive simple, soit le mode élémentaire d'*effort* qui peut seul y ajouter une forme personnelle; la matière et la forme étant ainsi conçues, distinctes l'une de l'autre, quelque invisibles qu'elles paraissent dans l'expérience.

En commençant par l'affection simple élémentaire, il faudrait bien se garder de la confondre avec tout ce qui n'est pas elle, et de retenir encore l'idée d'un *composé* dans l'hypothèse même qui tend à établir le *simple* : il faudrait chercher le type réel de ce *simple*, dans un ordre de conditions déduites de notre expérience intérieure, au lieu de le concevoir au dehors, dans un *fantôme imaginaire* qui ne pourrait se montrer à nous que sous les formes dont nous l'aurions habillé. Dans une *statue animée*, par exemple, qui, par cela même que nous lui attribuerions une *âme*, serait censée renfermer d'avance la forme *personnelle* dont toute impression reçue viendrait se revêtir; car alors la première affection *simple*, par hypothèse, serait déjà une véritable sensation complète, une *idée*; — et il ne serait pas étonnant qu'on en déduisît ensuite, par

une *transformation* prétendue, ces mêmes éléments intellectuels qu'on y aurait compris d'avance. N'est-ce pas ainsi que les *alchimistes* croyaient avoir opéré la transmutation des métaux inférieurs, dans un *or natif* qui s'y trouvait déjà mêlé avant le *grand œuvre?*

En commençant au contraire par l'*élément personnel,* séparé de toute matière, et cherchant à l'atteindre par le mode d'observation qui lui est propre, il faudrait se garder de supposer, *ex abrupto*, une *égoïté* substantielle sans conditions, comme une pensée sans objet, une réflexion sans point d'appui; car ce serait poser un *antécédent* sans conséquent, une *cause* sans effet, une *force* agissante ou un *sujet* d'action sans *terme*, et tomber ainsi en contradiction avec soi-même, en voulant réaliser comme *absolu* dans un ordre abstrait de *possibles*, ce qui ne peut être donné ou conçu que par *relation* dans l'ordre des *existants* (*B.*).

Quant à nous, soit que prenant d'abord pour point de départ l'un ou l'autre des deux éléments de la sensation, nous cherchions à les atteindre dans leur état de simplicité; soit que partant de l'*idée* complète de *sensation* prise dans un mode mixte actuel de notre existence, nous tendions à y signaler, par une *analyse vraie*, les parties intégrantes d'un *composé*, nous ferons en sorte de nous tenir enfermés dans les limites de deux sortes d'observations, appropriées à la nature diverse des faits qui constituent une *science réelle* des *facultés humaines*,

et à éviter ainsi les écueils les plus dangereux de la métaphysique.

Si d'une part les doctrines idéologiques, généralisant des observations encore imparfaites, s'occupent principalement à *classer* les modes de la sensibilité, ou à chercher ses *lois* générales avant d'en avoir distingué les modes spécifiques ou individuels, notre méthode devra commencer par assigner exactement les circonstances et le caractère propre de chaque sensation particulière, avant d'en généraliser le signe : car c'est de là seulement que peut ressortir un système régulier de classification, comme une détermination plus précise des lois diverses auxquelles l'être sensible et moteur est assujetti par sa nature.

Comme cet être n'est pas constitué, en rapport de dépendance unique, essentielle, des impressions du dehors ; mais qu'il exerce par certains sens une force d'action au moyen de laquelle il contribue en partie, et quelquefois en tout, à se modifier lui-même ; en devenant ainsi le propre artisan de ses sensations ; la méthode proposée interprétant et précisant le célèbre principe *Nihil est in intellectu* etc., devra s'attacher à reconnaître la manière dont les premières idées viennent des *sens ;* et analyser à la source même, dans deux de leurs fonctions, tantôt isolées, tantôt réunies, ces produits divers que Locke rapportait à deux sources séparées ou éloignées l'une de l'autre.

Pendant que, d'autre part, les systèmes abstraits de métaphysique cherchent les principes et les fondements de l'existence réelle dans une région de *possibles*, en renversant l'ordre naturel des idées; notre méthode, au contraire, sortant de l'observation réfléchie, pour concevoir ce qui a pu précéder et amener dans l'ordre successif des phénomènes de la vie, le fait de conscience, *primitif* dans son espèce, quoique *secondaire* quant à ses conditions; notre méthode, dis-je, pourra se rejoindre à un autre système d'idées, et rencontrer le point de vue physiologique : s'appuyant tour à tour sur deux ordres de faits, elle tâchera d'en saisir le parallélisme, ou la coexistence, sans les identifier ni les confondre, sans vouloir même pénétrer le *comment de leur liaison;* celle-ci ne pouvant être donnée elle-même que comme un fait mixte qui appartient à deux sortes d'observations, et en quelque sorte à deux *sens* différents.

Ainsi en avouant, d'une part, que nos facultés intellectuelles ne peuvent entrer en exercice hors de certaines conditions organiques; et que, d'autre part, les idées réflexives qui s'y rattachent, se fondent, en grande partie sur l'emploi de nos signes artificiels, nous ne saurions pourtant borner l'analyse de ces facultés à celle des résultats de fonctions de certains organes, ni à une décomposition *logique* de termes abstraits ou complexes dont la valeur dépendrait de nos propres conventions.

Il ne saurait même être question pour nous de *décomposer* aucune *faculté* considérée en elle-même ou dans l'idée singulière qui lui correspond; mais seulement d'énumérer les formes individuelles de notre pensée, d'assigner les circonstances où elles naissent, et les caractères propres qui les distinguent, en les dégageant par une sorte de *résolution* de certains produits mixtes, où la *matière* et la *forme*, l'architecte, l'œuvre, et les matériaux employés, ne peuvent demeurer confondus sous un signe unique.

Je résumerais ainsi, en peu de mots, les caractères et les résultats de la méthode que je voudrais appliquer à l'analyse des facultés humaines. Distinguer les sensations spécifiques ou individuelles, avant de généraliser les caractères abstraits d'une sensation quelconque: de cette distinction, et d'une analyse de chacun de nos *sens* considérés sous le double rapport de l'affectibilité *passive* et de la *motilité volontaire*, qui s'y trouvent inégalement réparties, déduire les caractères propres à spécifier des facultés diverses: assigner par l'expérience et la réflexion ce que peuvent être, dans nos sensations et nos idées de tout ordre, cette *matière* et ces *formes*; que plusieurs métaphysiciens y distinguent (1),

(1) La distinction d'une *matière* et d'une *forme* dans nos idées, n'est pas exclusivement propre au système de Kant. On la trouve énoncée dans les Méditations de Descartes, sous les mêmes termes, et à peu près dans le même sens.

non sans quelque fondement; rattacher ces formes (prétendues *pures* quand on les considère en abstraction, et *innées* quand on se dispense d'en rechercher les conditions et l'origine), aux modes d'exercice d'une même *puissance;* ne point séparer entièrement cette puissance des conditions ou instruments organiques, nécessaires dans l'origine pour la faire passer du *virtuel* à l'effectif, et propres encore à marquer ses limites, en devenant les signes sensibles qui la manifestent. Enfin, appliquer les *sens externes et l'imagination* aux objets de nos facultés; l'*observation physiologique*, à la connaissance des instruments qui concourent à produire ou à transmettre les impressions; le *sentiment immédiat*, aux affections passives qui naissent du jeu de ces instruments; la *réflexion* seule, aux formes constitutives de la *pensée*, sans jamais dépasser les limites de chaque mode d'observation dans l'ordre de faits qui lui sont respectivement soumis.... Telle est la méthode dont je voudrais pouvoir donner l'exemple en même temps que le précepte.

Une analyse réelle de *décomposition* devrait commencer par les sens dont les fonctions sont le plus compliquées, les modes d'exercice plus variés, et les produits complets dans la réunion des deux sortes d'éléments qu'il y faut reconnaître, si l'on veut rapporter à la *sensation* l'origine et la génération de toutes nos facultés. J'ai préféré employer d'abord un ordre plus synthétique. Consultant les observa-

tions physiologiques d'une part, et le sentiment immédiat de l'autre; je cherche, dans divers modes ou états de la sensibilité, et le jeu spontané de certains organes qui leur correspond, ce que pourrait être une *matière* des sensations séparée de *formes personnelles*, de l'*aperception*, et de tout ce que l'activité du sujet y ajoute. Appuyé encore sur le même ordre de faits physiologiques, mais en me rapprochant d'un point de vue plus réfléchi, je cherche dans les produits de l'activité, d'une même puissance d'effort, quelles peuvent être les conditions originelles correspondantes au premier *fait de conscience*, et la source de toutes les formes sous lesquelles existe une *personne* douée de la faculté de *penser* ou d'*apercevoir* ses actes, ses modifications et ses idées. (Ce travail est l'objet d'une première section de la seconde partie de ce mémoire; section divisée en deux chapitres, dont l'un traite de l'*affectibilité* directe et simple, et l'autre de la *motilité volontaire*.) J'entre ensuite dans l'analyse pleine des sens, où ces deux fonctions se trouvent réunies; je cherche à en décomposer les produits dans chaque sens externe; et j'y signale divers ordres de combinaisons de ces éléments sensibles et réfléchis, toujours *distincts* lorsqu'ils ne sont pas séparés.

C'est par une telle méthode que j'ai cru pouvoir retrouver les véritables *éléments constitutifs* de notre intelligence, et tracer entre eux une division

réelle, basée sur des faits, et non pas sur une distinction logique de signes ou de caractères abstraits.

Les *éléments* étant donnés, il ne sera pas difficile de reconnaître, dans une troisième partie, la nature des produits intellectuels les plus composés, les plus éloignés en apparence de la source *mixte* commune, et de les y ramener par une analyse exacte. C'est ainsi qu'après avoir assigné les fonctions des premiers *signes volontaires*, dans les *sens* mêmes où la nature associa des modes *actifs et passifs*, il sera aisé d'y trouver le type et la base de l'institution secondaire des signes artificiels du langage; de déterminer le caractère des opérations intellectuelles qui y prennent leur fondement, et d'apprécier les rapports que celles-ci conservent encore avec les facultés originelles ou *élémentaires*. Ce sera là une belle occasion d'appliquer et d'étendre la découverte immortelle de l'auteur de l'Essai sur l'origine de nos connaissances, *la nécessité des signes pour penser*, *réfléchir*, et *disposer* de l'exercice de l'*attention*, de la *mémoire*, etc. (1).

(1) Cette découverte n'a pu être fondée que sur la plus intime réflexion de nos actes intellectuels. Elle suppose éminemment ce *talent philosophique*, très-bien défini par un métaphysicien allemand, qui consiste « non seulement à pouvoir *répéter librement* une série d'actes, mais encore à pouvoir, au milieu de cette libre répétition, obtenir la *conscience de la puissance qui les effectue*.» C'est par une telle découverte, que Condillac me semble s'être placé véritablement au-dessus de tous les métaphysiciens qui l'avaient précédé, et avoir imprimé la plus belle et la plus utile direction à notre philosophie. « Les signes institués *volontaires* rendent

Si je me fusse borné à un tableau et à une sorte d'analyse historique des facultés intellectuelles, en les caractérisant uniquement par rapport à leur *emploi* et leur *objet*, ce travail eût été plus facile, plus court et aussi plus agréable, ou moins rebutant par sa forme : il en eût été de même si j'avais adopté un ordre plus systématique de dérivation, et un seul principe commun de toutes les idées, opérations et facultés intellectuelles. Mais ayant eu en vue, non un tableau historique, ni une simple classification idéologique, mais *les fondements d'une division* réelle *des facultés humaines*, mon travail s'est trouvé plus en profondeur qu'en surface; il ressemblera plutôt à celui d'un mineur, qui suit lentement une multitude de détours souterrains, qu'à celui d'un architecte qui tend à frapper et attirer les regards par l'élégance des formes et la régularité des proportions. La même disposition d'esprit qui m'a entraîné dans cette carrière ardue

l'exercice de nos facultés *disponible*.» Il y a donc une *activité* réelle dans la sensation ou hors de la sensation : quelle est la source de cette activité ? ou plutôt quels sont les moyens et les instruments par qui elle se déploie ? comment les signes du langage *vrai* sont-ils *disponibles* ? comment peuvent-ils communiquer ce caractère aux idées à qui ils s'associent, à l'exercice des opérations qui se fondent sur leur emploi ? Condillac songeant, comme tous les inventeurs, à l'utilité pratique de sa découverte, n'est point remonté jusqu'aux principes qui devaient lui servir de base ; et s'il l'eût fait, nous aurions eu sans doute un autre *Traité des sensations*, qui eût appliqué et développé le principe de la disponibilité des signes, au lieu de le faire oublier ou méconnaître.

et difficile, m'empêchera probablement de la suivre jusqu'au bout : le temps est court, l'observation laborieuse, les moyens faibles et disproportionnés au but; et en quittant le *port*, je n'espérai pas de *voir l'Italie* (1).

(1) *Italiam, Italiam!* VIRG. Énéide.

NOTE RELATIVE A LA PAGE 68.

(*A*) « Soit que je m'élève jusqu'aux cieux, ou que je descende dans les entrailles de la terre, dit Condillac, je contemple toujours ma pensée. » Que fait donc votre intelligence, lorsqu'elle se concentre dans le sentiment réfléchi de ses propres actes? Il semble bien que la nature extérieure soit entièrement *idéalisée* dans ce point de vue. Mais d'un autre côté, toutes les facultés intellectuelles, dans le même système, peuvent se réduire à la *sensation*, et y prennent tout leur fondement; or, une *sensation* telle que l'*odeur de la rose*, par exemple, suppose bien l'*action* réelle et matérielle d'un *objet*, sous laquelle l'être sentant est passif. Voilà donc la pensée toute *objectivée* dans sa cause extérieure. Je voudrais éclaircir la source de cette espèce de contradiction.

Nos systèmes de philosophie, depuis Condillac, me paraissent participer plus ou moins à deux méthodes opposées : celle de Descartes, qu'on peut regarder parmi nous comme le créateur de la métaphysique ou d'une science qui commence par la pure réflexion ; celle de Bacon qui a créé le véritable art d'observer ou de recueillir et de classer les phénomènes du monde extérieur.

C'est Descartes qui a élevé le premier la grande difficulté du passage de nos modifications intérieures à l'existence réelle des objets qui les occasionnent. Avant lui, on ne se doutait guère qu'il y eût là matière à question, et c'est bien évidemment à l'influence de ce père de la métaphysique que vont se rattacher tous les problèmes qui ont occupé les penseurs de nos temps plus modernes.

De son côté, le réformateur et le père de la saine physique, Bacon, a enseigné qu'aucune idée ne pouvait précéder l'exercice des *sens*, où venait se rattacher toute connaissance : et, cette doctrine, il l'a fondée de la manière la plus irréfragable sur la généralité et l'utilité constante de ses applications pratiques. Mais ce premier exercice des sens, qui est le point de départ commun, suppose bien un *objet*, une cause quelconque qui le détermine, et cet objet, cette cause, sont censés déjà exister hors de l'être sentant. Le fait primitif, la *sensation*, se trouve donc identifié avec une première *observation* extérieure, au-delà de laquelle il n'est pas permis de remonter. Aussi voit-on Locke, considérant cette

sensation comme *représentative* par sa nature, admettre de prime-abord que nos premières idées découlent, faites de toutes pièces, du monde extérieur par le canal des sens. Et quoique ce philosophe admette aussi une *réflection* (dont il n'assigne d'ailleurs, ni l'origine, ni les conditions d'exercice, ni même très-nettement l'objet), il n'en est pas moins vrai que la *métaphysique* et la *physique*, la science des facultés ou opérations actives de l'intelligence, et celle des modifications passives de la sensibilité ou de leurs causes objectives, se trouvent presque identifiées dans la théorie même de ce philosophe, qui a transporté en grande partie dans l'étude de l'entendement humain la méthode de Bacon, appropriée aux sciences naturelles et physiques. C'est ce que Hobbes avait fait auparavant d'une manière bien plus exclusive.

Disciple de Locke, mais se plaçant entre Descartes et Bacon, notre célèbre Condillac emploie une méthode moyenne entre celle des deux maîtres. La *sensation* qui est, suivant lui, le principe commun des facultés, ou qui les renferme et les *enveloppe* toutes également, se rattache bien nécessairement à l'action d'une cause étrangère; car, quoique le monde extérieur n'existe point encore pour la *statue*, il n'en est pas moins supposé là, existant réellement; ainsi, nous nous trouvons, dès les premiers pas, dans la méthode de l'expérience objective. Mais si la *statue* est, aux yeux de celui qui l'a construite, et qui l'observe du dehors, un être sentant qui reçoit l'impression d'un objet ou d'une cause odorifère, elle n'est, *pour elle-même*, que sa propre modification, et rien de plus; nous voilà donc placés dans une autre sorte de point de vue intérieur, et obligés de chercher le passage de cette modification à la perception ou représentation de sa cause ou de son objet, comme Descartes cherche le passage de l'acte primitif et réfléchi qui ne lui manifeste que sa propre existence (considérée comme *absolue*), à la réalité des existences étrangères. C'est ainsi, à ce qu'il me paraît, que la doctrine de Condillac peut conduire à une sorte d'*idéalisme*, où le *moi* resterait seul dans le monde purement subjectif de ses propres modifications, pendant que, d'autre part, ces modifications, étant toutes passives, présupposent nécessairement la réalité objective des organes qui les reçoivent, et des corps qui les produisent. On ne peut échapper, je crois, à ces contradictions, sans remonter jusqu'au fondement d'une double observation, ou jusqu'au premier fait de conscience, et à la condition primitive sur laquelle il se fonde.

NOTE RELATIVE A LA PAGE 120.

(B) Je *pense, donc je suis* : pour bien apprécier la valeur de ce premier principe, que saisit Descartes au sortir du doute méthodique, il fallait commencer par se placer avec lui dans le point de vue de la plus intime réflexion ; et c'est ce que n'ont pas toujours fait les philosophes qui, plus accoutumés peut-être à transporter leur existence en dehors qu'à la retirer au dedans d'eux-mêmes, en songeant plus à l'*objet* de la pensée qu'au sentiment intime de l'acte qui la constitue, ont attaqué ce principe par des arguments empruntés de l'*imagination* qui ne saurait l'atteindre. (Voyez les *Objections de Gassendi et de Hobbes à la suite des Méditations, et les réponses.*)

La forme sous laquelle Descartes énonce son principe, ne fait, ce me semble, qu'exprimer logiquement la liaison qui se trouve établie dans l'ordre des faits intérieurs entre l'exercice réel de la *pensée* et le sentiment d'existence individuelle, comme entre le sentiment de *moi* et son existence réelle. L'être apercevant ou pensant peut seul, en effet, se reconnaître et se dire existant *pour lui-même*, par la seule raison qu'il aperçoit ou pense : l'être purement sensitif ou affecté dans son organisation, peut bien être dit ou jugé *existant* de telle manière, par une intelligence qui le contemple du dehors, sans *savoir* qu'il existe. Mais en partant de la réflexion, Descartes n'observa pas assez, peut-être, que ce *moi* qui se replie ainsi pour s'affirmer son existence et en conclure la réalité absolue, exerce par là même une *action*, fait un *effort* ; or, toute action ne suppose-t-elle pas essentiellement et dans la réalité un *sujet* et un *terme* ? peut-on considérer l'*effort* comme *absolu* et sans *résistance* ? Assurément ce génie méditatif se faisait illusion quand il croyait être plus assuré de l'existence de son *âme* que de celle de son *corps* ; car il ne pouvait penser ni être *lui*, sans avoir le sentiment intérieur continu (je ne dis pas l'idée *objective* ou l'image) de cette *co-existence* du corps. Il n'a manqué peut-être à Descartes que de lier la pensée à l'action, comme l'existence à la pensée ; et s'il l'eût fait, sa métaphysique eût pris une autre direction. D'ailleurs, si d'une part la pensée et le sentiment d'existence sont indivisiblement liés et affirmés l'un de l'autre par l'application logique du principe d'*identité* ; et si, d'autre part, *nous ne pouvons affirmer d'un sujet que ce qui se trouve compris dans l'idée que nous en avons*, sur quel fondement Descartes pouvait-il attribuer la pensée actuelle permanente à un être qui n'a

pas les conditions du sentiment de l'existence, ou qui s'en trouve momentanément privé? Que devient alors ce dogme que l'âme *pense* toujours avant la naissance, comme dans le sommeil, dans la léthargie, etc.? Ici l'on voit l'esprit systématique et les considérations, *à priori*, l'emporter sur un principe positif donné par la réflexion, et sur les conséquences légitimes qui pouvaient en être déduites.

SECONDE PARTIE.

QUELLES SONT LES FACULTÉS ÉLÉMENTAIRES DE LA PENSÉE ?

PREMIÈRE SECTION.

BASE FONDAMENTALE D'UNE DIVISION DES FACULTÉS HUMAINES.
DE LA SENSIBILITÉ *affective* ET DE LA MOTILITÉ *volontaire*.

Les *facultés de l'âme* donnent lieu, suivant Bacon, à deux genres de recherches premières : celles relatives à la *sensibilité*, ou à ce qui *affecte* simplement l'âme ; et celles relatives au mouvement *volontaire*. Tel est l'ordre que je me propose aussi d'établir dans les recherches que cette section a pour objets, en leur donnant une direction et une latitude bien différentes de celles qu'elles ont dans l'ouvrage du célèbre réformateur. (Voyez la traduction française des œuvres de Bacon, tome II, p. 200, par M. la Salle, et en particulier celle de l'*Instauratio magna*, à la fin de la Logique de M. de Tracy.)

CHAPITRE PREMIER.

DE L'AFFECTION SIMPLE, OU D'UNE EXISTENCE PUREMENT *affective*; DE SES CONDITIONS APPARENTES DANS LE PHYSIQUE, ET DE SES SIGNES DANS LE MORAL.

§ Ier.

COMMENT NOUS CONCEVONS UNE SIMPLE CAPACITÉ D'AFFECTIONS SANS PERSONNALITÉ.

Cette espèce de mode élémentaire, que je désignerai ici sous le titre d'*affection simple*, se trouve hors des limites de la faculté *aperceptive*, reconnue par Locke pour la seule caractéristique de ce qui appartient en propre au sujet pensant. Ce n'est pas la sensation *génératrice* que Condillac suppose *complète* dès l'origine; ni celle qui se trouve essentiellement revêtue des *formes du temps ou de l'espace*, attribuées par Kant à la sensibilité *pure*.

Ce qui distingue au contraire l'espèce de mode simple dont il s'agit ici, c'est précisément l'absence complète de toute forme personnelle de *temps*, comme de relation à l'*espace*; d'où il résulte que l'*affection*, élevée d'un degré au-dessus de l'impression purement *organique*, demeure encore au-dessous de la *sensation* et de l'*idée*, et ne saurait s'élever d'elle-même à cette hauteur.

En employant le terme commun *affectibilité*,

nous ne voulons pas seulement exprimer par là un mode partiel pris en abstraction, mais de plus une manière d'exister positive et complète dans son genre, dont une multitude d'êtres organisés vivants peut nous fournir le modèle.

Pour concevoir un pareil modèle, ou en retrouver l'empreinte, peut-être ne serait-il pas nécessaire de sortir entièrement de *soi*, ou de se transporter à l'entrée de la vie, en rétrogradant vers cette forme simple d'existence d'où tout souvenir se trouve exclu. Il suffirait sans doute de faire quelque retour sur cette partie de nous-mêmes, qui, demeurant encore presque tout entière sous la loi de l'instinct, présente l'image d'une sorte de *simplicité native*, dont nous nous trouvons si loin dans l'exercice et le développement complet des facultés d'un autre ordre. Il pourrait suffire de considérer ces états ou modes divers d'une sensibilité intérieure, qui, soit obscure et latente, soit violemment irritée, exclut encore toute perception directe.

Nous pourrions retrouver enfin le type réel d'un tel mode d'existence, si, nous plaçant dans le point de vue de Condillac (1), nous parvenions à nous dépouiller complètement du sentiment actuel de notre personnalité, pour nous mettre à la place d'un être purement sensitif, *devenant* toutes ses modifications, et absolument *identifié* avec elles; si nous

(1) Voyez le premier chapitre du *Traité des sensations*.

pouvions, dis-je, nous rabaisser à la place d'un tel être, par l'*affection immédiate*, sans l'élever jusqu'à la nôtre par la *pensée*.

Mais si nous ne pouvons ainsi nous dépouiller de nous-mêmes, ni transporter hors de nous aucune nuance de vie ou de sensibilité, sans y transporter aussi notre *moi*, sans animer de notre âme l'être individuel conçu comme sujet d'*attribution* de quelque mode semblable à l'un des plus obscurs que nous puissions éprouver, nous n'en sommes pas moins fondés à induire de notre expérience même la plus intime, que cette conscience de *moi*, actuellement inhérente à diverses impressions ou modifications de notre sensibilité, ne s'y joint pas toujours de la même manière, ne s'y combine pas dans tous les cas aussi étroitement, mais y adhère, pour ainsi dire, avec différents degrés d'intimité. Or, la notation seule de ces différences, et la recherche des causes ou des circonstances qui peuvent s'y rapporter, suffiraient peut-être pour signaler une sorte de modes encore plus simples qu'aucun de ceux qui se trouvent ordinairement compris sous le titre général *sensation*, en reculant ainsi le point de départ actuel de l'*analyse des sensations et des idées*.

Dans des temps très-éloignés de nous, et qui précédèrent de beaucoup l'époque de la réformation des sciences naturelles, des observateurs de l'homme, commençant à embrasser déjà le système général de ses facultés, et voulant différencier les rapports

sous lesquels ils considéraient à la fois l'existence d'un même être *organisé*, *sentant* et *pensant*, attribuèrent chacun de ces ordres de facultés ou propriétés à un agent distinct, sous les titres respectifs d'*âme végétative*, *sensitive* et *raisonnable*.

On touchait encore à cette époque où l'imagination, dans l'ardeur et la présomption de la jeunesse, ne connaissant ni frein ni limites, s'élançait vers les causes premières, et s'essayait à en soulever le voile. Mais des tentatives aussi vaines n'empêchaient point que des sages ne donnassent, dès-lors, à leurs recherches une direction plus utile; et l'on trouve aujourd'hui même qu'ils furent souvent conduits par des observations assez exactes, jointes à une profonde sagacité, à tracer ainsi, dans des faits bien vus et judicieusement distingués, les limites de ces causes premières dont ils reconnaissaient les titres.

Sans doute, ces philosophes n'avaient pas encore appris à se tenir en garde contre la pente naturelle qui entraîne l'esprit humain à se créer, d'après un type intérieur, autant de forces productives ou d'espèces d'*âmes*, qu'il peut percevoir d'actions, de phénomènes, ou de modes divers de ce mouvement général qui varie sans cesse la grande scène du monde physique. Mais ils n'avaient pas non plus systématisé leurs idées au point de restreindre uniquement la valeur des *causes* à une généralisation souvent arbitraire des effets analogues; et comme ils ne cherchaient point à transformer des *incon-*

nues, ils devaient être moins enclins à en diminuer le nombre. Peut-être aussi qu'en distinguant, sous les titres précités, les forces productives de phénomènes, ou les sujets d'attribution de propriétés qu'ils sentaient le besoin de ne pas confondre, ces premiers métaphysiciens n'étaient-ils pas aussi éloignés qu'on le croit de certaines distinctions auxquelles nous avons été ramenés, de nos jours, par des observations ou des expériences plus précises.

Mais dans ces premiers progrès trop rapides par lesquels on s'élevait alors d'une *observation* encore bien imparfaite, à la position des *causes*, surtout dans la dénomination d'*âme* donnée en commun à des forces hypothétiques, considérées sous les mêmes rapports abstraits ou objectifs, on peut découvrir déjà le germe de plusieurs illusions : on peut même voir jeter dans le lointain les fondements de ces systèmes opposés qui réduiraient un jour à l'unité de *cause* ou de *force*, les phénomèmes divers de trois espèces de vies *organique*, *sensitive et intellectuelle.*

Cette dernière réduction fut motivée en partie par l'abus, déjà observé, que les scholastiques avaient fait ultérieurement et dans un temps de ténèbres, de tous ces noms de *causes* si vagues et si parfaitement *occultes*, depuis qu'on s'en servait comme de termes d'explications frivoles et verbales, et non comme moyens de distinction ou de classification des effets.

Dans une révolution, on croit devoir tout détruire

sans séparer le bon du mauvais; et parce qu'on entre dans une route diamétralement opposée à l'ancienne, on croit souvent prendre la seule bonne. Comme on s'était égaré en compliquant et multipliant indéfiniment les causes, on ne songea plus qu'à les simplifier, jusqu'à ce qu'on arrivât enfin à l'unité systématique, sinon de *principe* réel ou de *cause première*, dont on ne s'occupait plus, du moins à l'unité de *classe* de phénomènes ou de propriétés.

Mais aussi quand on s'est laissé entraîner trop loin par l'esprit de révolution, des abus d'un autre genre avertissent ensuite qu'il faut revenir sur ses pas; alors on examine, on compare de nouveau, et la raison plus éclairée, distinguant les principes qui ont été justement proscrits de ceux qui devaient être conservés, peut donner à ceux-ci une sanction nouvelle, et en déterminer la restauration.

C'est ainsi qu'après la période *stahlienne*, des observations plus exactes et un examen plus approfondi des phénomènes physiologiques sont venus *scinder*, pour ainsi dire, l'unité de cause ou de propriété commune de *vie*, de *sentiment* et de *pensée*, et tendent à ramener aujourd'hui, sous d'autres formes, des divisions très-analogues à celles que les anciens avaient établies, et dont on avait cru depuis pouvoir se passer.

Qu'est-ce, en effet, que cette *sensibilité organique*, distinguée par un de nos physiologistes les plus

modernes, de celle qu'il nomme *sensibilité animale*, et qui diffère peut-être elle-même de la *perceptibilité?* Qu'est-ce que ces trois espèces de *contractilité*, expressément distinguées sous les noms de contractilité *organique insensible*, *organique sensible* et *animale* ou *volontaire?* sinon trois sortes de *propriétés* ou plutôt de phénomènes dont on s'abstient, il est vrai, de rechercher ou même de nommer les *causes*, mais dont les signes renferment nécessairement, avec l'idée de chaque propriété ou fonction générale, celle d'un sujet inconnu, ou d'un agent producteur (x) de tels effets analogues. Il paraîtrait sans doute bien ridicule aujourd'hui, et nous conviendrions qu'il serait inutile d'attribuer la sensation dite *organique*, et la contraction *insensible* de même nom, à une âme *végétative*, la sensation *animale* avec la contraction *sensible*, à une âme *sensitive*, telle que les anciens la reconnaissaient dans les animaux; comme on attribue la *perception* avec conscience et le mouvement *volontaire à l'âme pensante*, ou au *moi* qui se connaît intérieurement, pour le *sujet* d'inhérence de tous les modes perçus, et la cause productive de tous les mouvements *voulus*.... Et cependant, que ferait-on en rétablissant ces anciens titres? rien de plus que joindre au signe de la propriété abstraite, ou de l'effet généralisé, celui d'un sujet ou d'une cause agissante que l'esprit supplée toujours, et dont le *concept*, exprimé ou non par un terme individuel, n'en subsiste pas

moins nécessairement dans l'intimité de la pensée? (Voyez *la première partie.*)

Cette distinction posée, et appliquée au mode élémentaire qu'il s'agit de signaler ici dans son état de simplicité ou hors de toute combinaison intellectuelle, nous observerons que la propriété *affective* correspondant à celle qui se trouve caractérisée sous le titre de *sensibilité animale* dans la division précitée, il ne serait peut-être pas impossible de prouver, par divers exemples, que les impressions simples qui en dérivent, peuvent constituer une manière d'exister absolue, propre *et sui generis*, à part toute *personnalité* distincte ou sentiment de *moi.* D'où il suivrait qu'on ne pourrait *attribuer* l'ensemble de tels modes sensitifs ou vitaux au sujet identique, conscient, et *un*, qui n'existe pour lui-même qu'en tant qu'il *se sent* sous telles modifications, et ne saurait, hors de là, se prendre pour sujet d'inhérence d'impressions quelconques faites sans lui dans ses organes.

Mais, attendu qu'il est dans la nature de notre esprit de ne pouvoir saisir ou exprimer l'idée d'un mode ou d'une qualité quelconque, sans lui supposer un sujet permanent, pas plus que concevoir un effet produit, sans lui donner une cause, ne pourrait-on pas attribuer le mode *affectif* ou la sensation *animale*, soit à un principe ou à un agent vital particulier, soit à la combinaison organique elle-même? Qu'est-ce qui empêcherait aussi de l'attribuer à une

âme qui n'est pas le *moi?* et qu'importerait le signe d'une notion *ontologique*, ou d'une cause absolue qu'on ne peut connaître, si l'on avait une fois nettement distingué, dans les faits et les conditions, ce qui appartient à la conscience de ce qui lui demeure toujours étranger?

La nature d'un sujet d'attribution ou d'une cause première, à jamais inconnue de ces modes qui s'effectuent dans l'organisation vivante, sans la participation du *moi*, sortant du cercle de toute science, ne pourrait qu'ouvrir un vaste champ à ces hypothèses diverses dont tout le langage des métaphysiciens porte l'empreinte : nous n'aurons donc point, quant à présent, à nous en occuper, ni même à y rattacher aucun signe.

Notre objet unique sera de reconnaître et de fixer, par différentes observations appropriées, les signes de ces modes d'affectibilité qui, constituant une vie *simple*, demeurent d'abord, par eux-mêmes, étrangers à la pensée, quoiqu'ils puissent lui fournir ensuite des aliments et des matériaux.

Mais montrons d'abord que le point où nous cherchons à rattacher l'analyse a été entrevu et déjà signalé de différentes manières, par de célèbres observateurs du physique et du moral de l'homme, et entourons ce point obscur de toutes les lumières que nous pourrons leur emprunter.

§ II.

VUES DE QUELQUES PHILOSOPHES QUI ONT DISTINGUÉ, SOUS DIFFÉRENTS TITRES, DES AFFECTIONS SIMPLES SANS PERSONNALITÉ.

En commençant par le réformateur de la science, Bacon, on trouve clairement et formellement énoncée dans son traité *de Augmentis scientiarum*, une distinction entre deux classes de modes, qu'il désigne sous les termes de *perception* (1) et de *sentiment*. On peut voir l'importance qu'il attachait à cette distinction, par ce passage très-remarquable : « On aurait dû chercher la différence qui est entre la *perception* et le *sentiment*, non pas seulement en comparant les êtres sensibles avec les insensibles,

(1) Bacon semble prendre d'abord la *perception*, dans un sens assez rapproché de celui que nous voulons exprimer par le mot *affection;* mais il l'emploie ensuite dans une acception métaphorique et purement imaginaire lorsqu'il attribue la perception à tous les corps qui agissent les uns sur les autres d'une manière quelconque, en s'attirant, se poussant, etc., et qu'il énonce à la fin cette maxime absolue : *ubique denique est perceptio*. Sur quoi son estimable traducteur fait une remarque que je citerai, comme rentrant assez bien dans mon point de vue : « La perception, dit-il, se trouve partout pour ceux qui veulent l'y voir. C'est ici un sophisme qui consiste à conclure, de ce qu'on donne le même nom à des phénomènes très-différents, qu'ils sont identiques ou semblables ; sophisme où tombent tous les physiciens, chimistes, médecins, mécaniciens, etc., qui croient expliquer les phénomènes divers en les assimilant à ceux dont ils se sont le plus occupés, et en y appliquant les principes, ou plutôt les *mots* dont ils se servent le plus souvent. » (Voyez la traduction des *Accroissements des sciences*, tom. II, pag. 219.)

comme les plantes et les animaux, quant à la totalité de leur corps; mais de plus, en cherchant *pourquoi*, même dans un seul corps sensible, il est tant d'actions qui s'exécutent sans le moindre sentiment; *pourquoi* les aliments sont digérés, etc...; *pourquoi* les artères et le cœur font leurs vibrations; enfin, *pourquoi* tous les viscères, comme autant d'ateliers vivants, exécutent leurs fonctions; et tout cela, ainsi qu'une infinité d'autres choses, sans que le sentiment ait lieu et les fasse *apercevoir*. Mais les hommes n'ont pas eu la vue assez fine pour découvrir en quoi consiste l'action qui fait la sensation; quel genre de corps, quel *redoublement d'impression* (1) est nécessaire pour que le sentiment s'ensuive. Et il ne s'agit point ici d'une simple *distinction* de *mots*, mais d'une chose de la plus grande importance, qui mérite des recherches approfondies, par l'infinité de connaissances utiles qui peuvent en résulter, etc. » Bacon semble bien ici ouvrir une carrière de nouvelles et importantes recherches; nous verrons s'il est possible d'en mieux déterminer le but.

Leibnitz paraît bien se rapprocher de Bacon, lorsqu'il attribue des perceptions *obscures* à chaque *monade* ou force de l'univers matériel, comme du microscope organique. « Chaque substance simple, dit ce philosophe (2), qui fait le centre d'une sub-

(1) *Quæ conduplicatio impressionis*, etc., expression très-remarquable, dont nous apprécierons la valeur.

(2) Tome II de ses œuvres, pag. 32 et 33.

stance composée, comme d'un *animal*, et le principe de son *unicité*, est environnée d'une masse composée par une infinité d'autres monades, qui constituent le corps propre de cette monade, suivant les *affections* duquel elle représente, comme dans un centre, les *choses* qui sont hors d'elle. » Leibnitz reconnaît donc bien ici des *affections* propres aux éléments composants, indépendamment de la *représentation* qui peut s'en faire suivant certaines lois dans une sorte de centre.

« Un animal, dit-il encore au même endroit, peut être dans l'état de simple vivant, et son âme dans l'état de simple monade, savoir : quand ses perceptions (1) ne sont pas assez distinguées pour qu'il puisse s'en souvenir, comme il nous arrive dans un profond sommeil sans songes, ou dans un évanouissement : ainsi, il est nécessaire de distinguer la *perception*, qui est l'état intérieur *absolu* de la monade, et l'*aperception*, qui est la *conscience* ou la connaissance *réflexive* de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les âmes, *ni toujours à la même* (2). Et c'est faute de cette distinction, que

(1) Præter infimum *perceptionis* gradum qui etiam in stupentibus reperitur, et medium gradum, quem *sensionem* appellamus et in brutis agnoscimus, datur quidam gradus altior quem *apperceptionem* appellamus : Apperceptio est perceptio cum reflexione conjuncta. » (Œuvres de Leibnitz, t. II, p. 32 et 33.)

(2) Descartes ne voulait admettre rien qui fût dans l'*âme* identique sans pensée ou conscience. S'il n'eût entendu par *âme* que le sujet même *conscient*, en tant que tel, on ne pouvait lui rien con-

les Cartésiens ont manqué en comptant pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas, comme le vulgaire compte pour rien les corps insensibles ; de là aussi la négation d'âme des bêtes, et d'autres principes de vie, etc. »

Je n'ai pas besoin de citer ici les passages des deux discours immortels sur l'*histoire naturelle de l'homme et des animaux*, où notre illustre Buffon, dont la doctrine est assez universellement connue, a été lui-même conduit à reconnaître une sorte de *sensibilité matérielle*, et un état simplement affectif, pareil à celui dont nous voulons exprimer l'*idée* et retracer les caractères et les signes.

En complétant ces rapprochements, qu'on ne peut ici qu'indiquer, on verrait comment des hommes de génie si divers, contemplant la nature sensible et intellectuelle, chacun dans un horizon différent, ont rencontré à la fois l'idée d'une sorte de progression, suivant laquelle les premiers *éléments* organiques réduits d'abord dans leur isolation au degré affectif, le plus bas que l'imagination puisse

tester; mais puisqu'il accordait aux animaux tout ce qui n'est point *pensée*, il leur attribuait donc bien implicitement cette affectibilité simple dont nous parlons. C'est ce que Buffon a exprimé d'une manière plus positive, quand il a reconnu des *sensations matérielles* sans *pensée*. Condillac a combattu fortement, et, ce me semble, avec bien peu de ménagement, ces vues de Buffon sur les facultés des animaux, comparées à celles de l'homme; peut-être de telles vues eussent-elles mérité plus d'égards et un plus mûr examen.

atteindre, se trouveraient élevés, d'après certaines lois, et en vertu de leur coordination en système, jusqu'à ces modes plus complets d'existence, qui, sous le nom de *sensations matérielles*, de *perceptions obscures*, ou d'*affections simples*, demeurent toujours par eux-mêmes étrangers à la conscience, hors des limites de la pensée, et de toutes les facultés réflexives qui caractérisent l'intelligence humaine.

Supposons, avec Leibnitz, l'existence des *monades* ou éléments *sensibles*, en leur accordant une action ou influence réciproque (1). Admettons, avec Buffon, la coordination vitale des *molécules organiques*, après qu'elles ont été soumises au même *moule intérieur;* transportons-nous ensuite au temps où la monade centrale n'exerce pas encore sa puissance, ou force vivante de représentation, sur les affections générales et confuses où elle est comme *enveloppée;* écartons aussi cette *forme simple* d'*aperception* ou de *pensée* (2), dont tant d'êtres sentants sont privés, et qui, absolument voilée pour l'homme dès les premiers temps de la vie, est encore si sujette à s'obscurcir dans les mêmes circonstances, où la sensibilité se trouve le plus vivement excitée.... Et nous aurons peut-être conçu, jusqu'à un certain point, dans la *perception obscure sans conscience*,

(1) On connaît les vues systématiques qui avaient conduit Leibnitz à refuser à ses monades cette action réciproque.

(2) Voyez les *Discours sur la nature de l'homme et sur celle des animaux*. (Hist. nat., tom. III et IV.)

reconnue par le métaphysicien naturaliste, comme dans la *sensation matérielle*, admise par le naturaliste philosophe, l'élément simple, la *matière* première de la sensation ou de l'*idée*.

Mais ces dernières limites de sensibilité, jusqu'où de puissants génies ont senti le besoin de pénétrer, et qu'ils n'ont pas désespéré d'atteindre, se présentent ici sous des formes hypothétiques, bien obscures sans doute. Il faudrait chercher à les concevoir sous des symboles plus clairs; les rattacher à des conditions plus palpables. C'est dans ce premier point de départ qu'on sent toute la nécessité d'une application de la physiologie à la science mixte des facultés humaines.

§ III.

MÊMES DISTINCTIONS ÉTABLIES PAR LES PHYSIOLOGISTES.

Bacon était trop prévenu contre le vague des notions métaphysiques; il sentait trop bien l'avantage de cette méthode d'expérience, à la propagation de laquelle il avait tant contribué, pour ne pas tendre à rattacher à des conditions organiques intelligibles, une distinction qu'il avait admise, dans un autre point de vue, entre la *perception* ou l'impression *simple* et le *sentiment*. C'est ce qui le fit recourir à l'hypothèse que l'on trouve exposée dans son histoire curieuse *de la vie et de la mort*, où il admet

certains esprits *diffus* (*fusi*), qui, répandus dans toutes les parties du même corps organisé, y sont les agents des fonctions vitales, l'*âme* de toutes les affections et mouvements de l'*instinct ;* tandis que d'autres *esprits concentrés* (*cellulati*) et *irradiés* d'un centre unique, sont les agents des fonctions perceptives, comme les ministres propres de la volonté (1).

Un savant physiologiste d'Edimbourg, *Alexander Monroo*, admet la même explication dans d'autres termes et sous une forme encore plus physique, lorsqu'il reconnaît deux propriétés différentes dans l'organe nerveux lui-même, considéré comme l'instrument essentiel et unique, sinon comme le sujet d'inhérence de deux classes d'impressions sensibles. L'une de ces propriétés appartiendrait en propre, selon lui, au système général des nerfs où elle est vraiment *diffuse ;* tandis que l'autre y serait *transmise* sous l'influence directe et nécessaire d'un centre unique. Le même point de vue a été saisi, développé dans sa profondeur, et justifié autant que le sujet le comporte, dans des ouvrages plus modernes (2), où le génie même de la science assigne avec une précision et une clarté supérieures, les conditions, les siéges et les résultats de ces impressions immédiates, affections obscures, ou déterminations

(1) Voyez Œuvres de Bacon, *Historia vitæ et mortis*, parag. 15. — Et la *Physiologie* de M. Dumas, tom. I.

(2) *Rapports du physique et du moral*, etc. — *Traité de la vie et de la mort*, etc.

aveugles d'une sensibilité tout *instinctive*, *diffuse* encore dans tout le système nerveux, et répartie entre plusieurs centres partiels : de tout cet ensemble de phénomènes de la vie ressortent très-distinctement les *sensations complètes* qui, renfermant la *conscience*, ne peuvent avoir lieu sans la transmission à un *centre* unique, et la participation *active* de ce centre même, où le *moi* se trouve, à la vérité, *objectivé* sous une image individuelle, plutôt que conçu sous l'idée *réflexive* et irreprésentable qui lui est propre.

Il semble bien que toutes ces vues concourent à donner une sorte de fondement à la distinction que nous voulons établir; mais il faudrait examiner si elles l'expriment de la manière précise dont nous l'entendons, et pour cela, il est nécessaire d'entrer dans quelques détails de plus.

§ IV.

DOUTES SUR L'ANALYSE PHYSIOLOGIQUE DE LA SENSATION.

Dans les expériences tentées sur différents êtres vivants, pour déterminer physiologiquement les degrés relatifs d'*irritabilité* et de *sensibilité* de leurs divers organes, on a observé tantôt que la partie irritée répond seule à l'action du *stimulus*, sans que l'*animal* semble y participer; tantôt, au contraire, que la plus légère impression faite sur une extrémité nerveuse, provoque une agitation générale, et

tous les signes apparents de la plus vive sensibilité.

Dans le premier cas, on dit que c'est l'organe même qui *sent* l'impression : aussi cette espèce de sensation est-elle appelée *organique* (1), titre tout hypothétique, fondé sur des signes étrangers, et souvent illusoires.

Quant au second cas, la sensation est très-bien caractérisée sous le nom d'*animale*, titre réel, qui, fondé à son tour sur plusieurs signes sympathiques immédiats, l'est plus particulièrement, dans le point de vue physiologique, sur des mouvements coordonnés, qui supposent la participation complète des systèmes sensitif et moteur, et l'influence directe du centre commun où ils se rattachent.

On conclut des expériences physiologiques répétées et variées de plusieurs manières, que toute impression ainsi transmise jusqu'au centre cérébral, par les nerfs qui y aboutissent, revêt, pour ainsi dire, ce caractère individuel qui la constitue *sensation animale*, identique par l'hypothèse avec la *perception*, et inséparable de la *conscience*.

Mais comme la même impression, qui est à présent élevée au rang d'*animale*, eût pu demeurer *organique*, si elle n'avait pas eu le degré de force, ou, comme on dit, la *dose* nécessaire pour être *transmise* au centre, il s'ensuit que les deux espèces de *sensations* ne se réfèrent point, comme on le

(1) Voyez le *Traité sur la vie et la mort*.

suppose, à deux sortes de *propriétés* différentes, mais bien à une seule fonction nécessairement *organique* dans tous ses degrés. D'où l'on pourrait induire que la participation de *conscience* individuelle qui devait fonder le titre propre d'une division, et le caractère très-distinctif d'une classe de sensations, est elle-même susceptible d'autant de nuances qu'il peut y en avoir dans une même impression élevée progressivement du degré qui la constituait *organique*, à celui où elle devient *animale :* si bien qu'il est tout à fait impossible d'assigner le point où l'une commence et où l'autre finit; et qu'il n'y a pas de raison pour priver de quelques degrés obscurs de sensation quelconque la plus simple fibre vivante, le dernier atome de matière organique... Mais ne renverse-t-on pas ainsi dans le *fond* toutes les divisions artificielles qu'on établit dans la *forme?*

D'ailleurs, l'hypothèse d'une transmission au centre, prise pour condition unique de la sensation animale, identifiée avec la *perception*, est-elle un résultat bien avéré de l'expérience et suffisamment justifiée par les faits physiologiques les plus constants? Peut-elle se concilier surtout avec les faits d'observation intérieure? Car il faut bien aussi la soumettre à cette sorte de *critere*, puisqu'il s'agit du phénomène complet de la perception, tel qu'il se réalise en nous-mêmes dans l'exercice complet de nos sens les plus divers.

1° Sans vouloir trop insister sur une discussion

purement physiologique, et qui d'ailleurs passerait ma portée, j'observerai, d'après des maîtres dont l'autorité est ici d'un grand poids, qu'il n'est point prouvé que la communication *directe* avec le cerveau, par la continuité des nerfs, soit une condition nécessaire et exclusive, pour que les impressions faites sur un organe deviennent affectives dans ce degré qui les constitue *animales*. On ne peut induire autre chose de ce qui se passe dans la section ou la ligature des nerfs cérébraux, sinon la nécessité de correspondance sympathique, ou d'intégrité de toutes les parties du même système, pour que l'impression faite sur l'une s'étende, par *consensus*, à toutes les autres, et affecte réellement toute la combinaison vivante, l'*animal*. On sait, d'ailleurs, qu'une multitude d'êtres organisés, privés de cerveau ou d'un centre unique de sensation, donnent pourtant des signes non équivoques de susceptibilité aux impressions. Enfin, il est certain que nos affections les plus vives, et celles que l'on pourrait le plus justement caractériser *animales*, ont leur siége dans des organes internes qui n'ont point de communication directe avec le cerveau (1). D'où je croirais pouvoir conclure que la *sensibilité animale*, considérée comme une simple capacité qu'a l'être vivant pour recevoir des impressions et en être *affecté* immédia-

(1) Voyez encore, dans l'ouvrage de Bichat, la note *sur les ganglions* et *sur le système nerveux de la vie organique*.

tement, c'est-à-dire *pâtir*, *douleur* ou *plaisir*, ne dépend point, comme condition *exclusive*, de la transmission à un centre unique. Si l'on reconnaît donc une fonction perceptive où ce centre joue un rôle *actif* essentiel, il faudra aussi admettre quelque chose de plus dans la *perception* que dans la *sensation animale*, au lieu de les confondre l'une et l'autre sous le même titre, et de les prendre seulement pour des *degrés* différents d'une seule et même propriété *organique* (1).

2° L'observation intérieure nous apprend, que *percevoir* une impression en la rapportant à un siége ou à un objet, et surtout en l'attribuant à cette force ou puissance de *moi*, qui peut concourir à la produire; et d'une autre part, en être vivement affecté, au point de la *devenir* suivant l'expression ingénieuse de Condillac, sont deux manières d'être ou de sentir, qui ne diffèrent pas seulement du *plus au*

(1) J'ai pris à dessein la division de Bichat pour exemple des difficultés qui me paraissent pouvoir être élevées contre la plupart des systèmes physiologiques, parce que cette première division se trouve plus près d'un point de vue où je m'étais placé moi-même, lorsque je commençai à m'occuper de l'influence de l'*habitude*, sujet proposé en l'an VIII, par la seconde classe de l'Institut national, et qui, remis en l'an IX, donna lieu au mémoire qui fut couronné en l'an X, et publié la même année. J'étais parvenu dès-lors de mon côté, et par un autre ordre de considérations, à des résultats très-analogues à ceux que je trouvai ensuite avec plaisir consignés dans le *Traité sur la vie et sur la mort*. J'observerai maintenant que Bichat semblait être conduit, par la manière même dont il envisageait les phénomènes des deux vies, à scinder, pour ainsi dire, la classe unique de sensation *animale* en deux parties,

moins, ou par le degré, mais qui de plus sont opposées, et quelquefois exclusives l'une de l'autre. Souvent une sensation *perçue* dans tel degré modéré, n'a qu'à s'accroître ou s'aviver un peu plus pour cesser de l'être, en absorbant, pour ainsi dire, tout sentiment de *moi*. Ainsi, plus elle est éminemment *animale* dans ses conditions supposées, moins elle est *perceptible* dans son caractère réel. Plusieurs impressions peuvent passer de cette manière par divers degrés de vivacité ou de faiblesse, et se transformer, suivant les titres convenus, d'*organiques* en *animales*, sans être jamais liées à aucune aperception intérieure : d'autres, au contraire, ne sauraient avoir lieu à aucun degré, sans être perçues ou accompagnées d'une conscience actuelle ou toujours possible. L'observation prouve que les premières ayant leur siége dans des organes purement impressionnables, placés hors de toute influence du cen-

dont l'une pouvait se rapporter encore à une vie organique ou intérieure; tandis que l'autre aurait eu tout son fondement dans la vie de relation ou de conscience. S'il eût voulu alors conserver le titre générique *sensations*, il eût fallu, je crois, en reconnaître trois espèces analogues aux trois sortes de contractilité : la première aurait compris les sensations *organiques;* la seconde, les sensations *animales*. Là eût fini le domaine propre de la physiologie, et commencé celui d'une analyse philosophique et réfléchie, qui aurait signalé dans cette source les premiers éléments, et comme la matière d'un troisième ordre plus élevé de sensations ou de *perceptions* proprement dites. Il me semble qu'il pouvait ressortir de là un moyen de fixer les limites de deux sciences qui sont faites pour s'entendre, mais non pour se confondre.

tre d'où irradie l'action d'une volonté motrice, se rapportent surtout à l'appétit ou aux fonctions nutritives, pendant que les autres, essentiellement activées par la volonté, mettent l'individu en rapport de connaissance et avec les objets étrangers, et avec une force intérieure qui devient consciente ou se réfléchit dans ses actes propres. Ces dernières *sensations*, si l'on veut leur conserver ce titre, n'ont-elles donc pas quelque chose d'*hyper-organique* dans leur caractère, ou de *sur-animal* dans leurs effets? Peut-on les ranger avec les autres dans une même classe, les rapporter aux mêmes conditions ou propriétés?

Ici, je crois voir une lacune importante dans les divisions physiologiques le plus généralement adoptées, et un premier fait, qui, échappant par sa nature à toutes les explications, pourrait du moins, ce me semble, être circonscrit dans ses conditions instrumentales propres, s'il n'était trop souvent identifié avec des phénomènes d'un autre ordre: c'est ce que nous tâcherons de vérifier par la suite.

Concluons, en attendant, de ce qui précède, que le caractère principal sous lequel on nous représente la *sensation animale*, depuis son degré le plus bas jusqu'au plus élevé; l'analyse que l'on fait des circonstances, des produits, des instruments et des signes, qui manifestent également le résultat d'une capacité affective dans les différents êtres organisés soumis aux expériences, concourent à prouver que

la distinction annoncée entre l'*affection* simple, et la *sensation* jointe à la conscience individuelle, peut se fonder sur quelque chose de plus réel qu'une précision métaphysique. L'expérience et l'observation physiologique semblent se joindre au sentiment intime immédiat, pour circonscrire à nos yeux les limites d'un de ces élémens : leur insuffisance pour atteindre l'autre nous apprendra qu'il doit être observé et conçu sous un autre point de vue. Mais cherchons encore d'autres moyens de signaler le premier élément dans sa simplicité, et, autant qu'il nous sera possible, dans son isolation. En marquant les contours de l'*ombre*, préparons-nous à distinguer le point où commence la *lumière*.

§ V.

DIVERS SIGNES AUXQUELS NOUS POUVONS RECONNAITRE UN ÉTAT PUREMENT AFFECTIF.

(1. Affections immédiates constitutives du tempérament organique.)

Nous l'avons déjà dit : l'homme peut commencer à *sentir*, assez longtemps avant d'*apercevoir* et de *connaître*, il vit dans les premiers temps en ignorant sa vie (*vivit et est vitæ nescius ipse suæ*). Cette existence toute sensitive, ces appétits, ces penchants, qu'on observe dans l'individu naissant, toutes ces déterminations que nous rapportons vaguement à

l'*instinct* (ne pouvant les attribuer à la source de toute *évidence* immédiate, au sentiment intime de ce qui est en *nous* ou de *nous*); ces premières déterminations, dis-je, effectuées et conçues hors du *vouloir* et de la pensée, ne peuvent avoir reçu leur empreinte, ni se reproduire, par suite, sous la forme intellectuelle de souvenirs ou de *réminiscence*.

Cette nullité de souvenir, attachée, dans notre expérience même, aux affections les plus vives de la sensibilité interne ou externe, est une des marques caractéristiques de tout mode affectif parfaitement simple (*simplex in vitalitate*); et d'une sorte de *matière* affective, séparée ou séparable, de toute forme personnelle de *temps*, aussi bien que d'*espace*.

L'ensemble des déterminations que l'on est fondé à comprendre ainsi sous le nom d'*instinct*, ne se borne point au premier âge de la vie humaine. La sphère dans laquelle cette puissance aveugle continue à s'exercer, loin de se circonscrire, peut prendre au contraire plus d'extension en se rejoignant, dans plusieurs points, à celle de nos habitudes; mais au-delà, il y a encore une sphère d'*activité* propre à l'homme devenu double (*duplex in humanitate*) (1). Ce n'est point une seule force, une

(1) La sphère de l'instinct et celle des habitudes paraissent bien réellement *envelopper* l'animal tout entier. L'homme seul est doué

seule vertu *sentante*, qui peut produire des effets si souvent contraires et opposés. Elles sont *deux* qui, sans se transformer l'une dans l'autre, agissent ensemble; chacune dans son domaine, conspirent,

d'une puissance qui tend nécessairement à le faire sortir de ce cercle à mesure qu'il s'agrandit, pour envelopper aussi toutes ses facultés acquises. Cet attribut, qui est le fondement de toute perfectibilité, est assez important pour qu'on doive en chercher les conditions, et le rapporter à sa source.

Quant à la distinction établie ici entre la force d'organisation vivante qui est le principe des déterminations de l'*instinct*, et une autre force (*consciente*) de locomotion volontaire; s'il m'était permis de recourir à des comparaisons propres à rendre cette distinction un peu plus probable, je la rapprocherais de celle que les physiciens admettent entre les deux forces d'*attraction* et d'*impulsion tangentielle* dont le concours, réglé suivant des lois éternelles, détermine la forme constante des orbites, et l'ordre harmonique des mouvements planétaires : je la comparerais encore à celle que les phénomènes établissent entre l'attraction qui agite les masses, et la force d'affinité qui, agissant sourdement sur les éléments de la matière, en transforme sans cesse les composés, et amène tant de révolutions successives sur la surface ou dans la profondeur du globe. La diversité de ces phénomènes physiques ou celle des lois auxquelles ils obéissent, ne permet pas de les rapporter à une seule cause ou *force*. Les phénomènes de la vie, du sentiment et de la pensée, seraient-ils plus susceptibles d'une telle réduction ? et si la *dynamique* des corps bruts n'a pu se plier encore à l'unité systématique de force mouvante, la dynamique des êtres sensibles et intelligents s'y ploierait-elle davantage? Les distinctions positives qu'indiquent dans le premier cas l'expérience et le calcul, ne ressortiraient-elles pas également de l'observation intérieure, ou de la réflexion? Au surplus, il s'agira moins pour nous de l'identité ou de la diversité des causes premières (x, y), que de cette distinction réelle que le sens intime établit entre nos *actions* et nos *passions*, entre les modes où la volonté est *cause*, et ceux où la sensation est *effet*: puisque c'est ce même sentiment de *causalité* ou de force propre individuelle qui devient selon nous le type de toutes conceptions de *forces* étrangères.

s'opposent, luttent et triomphent, tour à tour. Qui de nous n'est pas, à chaque instant, acteur et témoin de telles scènes intérieures?

« Il n'est pas une seule des parties de notre corps (dit Montaigne, spectateur si assidu et si judicieux de pareilles scènes), qui souvent ne s'exerce contre notre *volonté;* elles ont chacune leurs *passions propres*, qui les éveillent ou les endorment sans notre congé. »

Nous pouvons reconnaître le caractère des affections simples, ou les résultats les plus immédiats d'une propriété sensitive, dans ces passions *partielles* dont parle si énergiquement l'auteur des *Essais;* dans ces appétits brusques d'un organe particulier, tel que l'*estomac*, le *sixième sens*, etc., dont l'influence, croissant quelquefois par degrés, finit par absorber tout sentiment de *moi*, et entraîner, à son insu, tous les mouvements ou actes devenus alors comme automatiques. C'est là qu'on pourrait reconnaître des sensations vraiment *animales*.

Du concours plus modéré de ces impressions immédiates, produites dans des organes qui s'affectent réciproquement par *consensus*, ressort le mode fondamental et absolu d'une existence sensitive, qui ne peut être dit ou conçu *simple* qu'à l'*instar* d'une *résultante* de forces multiples et *variables* à chaque instant (1). Il n'est point la *conscience*, car il ne se

(1) Leibnitz reproche à Locke d'avoir regardé comme *simples* les premières idées de la *sensation;* elles ne nous paraissent sim-

sait pas, ne s'éclaire pas lui-même; et pendant qu'il change ou meurt incessamment, pour ne plus renaître, il y a quelque chose qui *reste*, et qui le *sait*.

Les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. Ainsi nous *devenons*, sans autre cause étrangère à de simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérances. Chaque âge de la vie, chaque saison de l'année, quelquefois chacune des heures du jour (1) voient contraster ces modes intimes de notre être sensitif : ils ressortent pour l'observateur qui les saisit à certains signes *sympathiques;* mais placés, par leur nature et leur intimité même, hors du champ de la perception, ils échappent au *sujet* pensant, par l'effort

ples, dit-il, que parce qu'elles sont *confuses*, et plus nous pénétrerions dans une de nos sensations, plus nous y découvririons d'éléments. La sensation dont parle ici Leibnitz, n'est point ce que Locke entendait par *idée de sensation :* le premier considère la sensation hors du sujet pensant, le second ne l'envisage que dans son rapport actuel, à l'apperception du moi, comme l'exprime assez le mot *idée*. Le reproche n'est donc point fondé; et le mésentendu ne tient qu'à l'expression. Rien de plus commun que ces sortes de mésentendus parmi les métaphysiciens, surtout lorsqu'ils emploient le même signe pour exprimer la cause extérieure de l'impression, le jeu de l'organe, ou son résultat affectif immédiat, et l'apperception du *moi*.

(1) *Quod cœli mutatur in horas temperies, hominum simul quoque pectora mutant.*

même qu'il ferait pour les fixer. Aussi la partie de nous-mêmes sur laquelle nous sommes le plus aveuglés, est-elle l'ensemble de ces affections immédiates qui résultent du *tempérament*, dont ce que nous nommons notre *caractère* n'est que la *physionomie* (1); cette physionomie n'a point de *miroir* qui la réfléchisse à ses propres yeux...

De telles dispositions affectives, associant leurs produits inaperçus à l'exercice des sens et de la pensée, imprègnent toujours les choses ou les images de couleurs qui semblent leur être propres. C'est la *réfraction morale* qui nous montre la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre qui nous fait trouver dans les mêmes objets, tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr et de craindre. Ainsi se trouve cachée, dans des dispositions secrètes, la source de presque tout le charme ou le dégoût attaché aux divers instants de notre vie : nous la portons en nous-mêmes cette source la plus réelle de biens et de maux, et nous accusons le sort, ou nous élevons des autels à la fortune !... Et qu'importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou hors de nous ? n'est-ce pas toujours le *fatum* qui nous poursuit ?... Osons le dire, il n'est point au pouvoir de la philosophie, de la vertu même, toute

(1) *Le caractère*, dit heureusement Bichat, *est la physionomie du tempérament.*

puissante qu'elle est sur les *actions* et les pensées de l'homme de bien, de créer aucune de ces affections aimables qui rendent si doux le sentiment immédiat de l'existence, ni de changer ces dispositions funestes, qui la rendent pénible et quelquefois insupportable (1). Eh! la vertu même n'est-elle pas dans cet heureux et ineffable sentiment de l'existence, aperçu, *doublé* par la réflexion, et le souvenir de toutes les actions grandes, généreuses ou bienveillantes, dont il est l'intarissable source? Aimons, félicitons l'homme de bien; mais déplorons le sort du méchant, malheureux par les impressions directes qu'il souffre, malheureux par le souvenir et par la prévoyance (2)!...

(1) Si la médecine *physique* ou *morale* pouvait parvenir à fixer ces impressions heureuses, ou l'état organique qui lui correspond, comme à guérir ces sensations funestes qui sont bien de véritables maladies, les hommes qui posséderaient cet art précieux seraient les premiers bienfaiteurs de l'espèce, les véritables *dispensateurs du souverain bien*, de la sagesse, et, je le répète, de la vertu même, si l'on pouvait appeler vertueux celui qui serait toujours bon sans effort, puisqu'il serait toujours calme et heureux. C'est cette vérité sentie, que J.-J. Rousseau avait puisée dans l'observation de lui-même, et à laquelle il revient souvent avec une si grande force de persuasion. C'est bien aussi une vérité de sentiment pour tous les hommes qui, doués d'une organisation assez délicate pour être toujours près de ces affections immédiates, ont en même temps assez de *force* pour se mettre en quelque sorte hors d'elles. Il y a encore pour eux, dans cet état, un certain charme consolateur à les *étudier*, à suivre leur marche jusque dans les afflictions et les chagrins; tantôt à se mettre à la place d'un témoin compatissant à ses maux, tantôt à envisager de sang-froid l'ennemi intérieur, et, à se placer si haut que ses coups ne puissent plus atteindre.....

(2) Nous verrons, dans la suite, comment ces simples disposi-

Sous la loi de l'instinct, dans les appétits simples, les penchants et les besoins primitifs de l'organisme, l'être sensitif *devenant* toutes ses affections ou identifié avec elles, pâtit donc immédiatement le bonheur ou le malheur *d'être;* si l'intelligence développée assiste comme témoin à ces scènes intérieures, elle est trop souvent impuissante pour en distraire ou en arrêter le cours; ce n'est point là non plus que la volonté exerce un empire, qui ne saurait s'étendre au-delà de certaines limites que lui assigna la nature.

(II. Des signes d'un état affectif pris dans le sommeil.)

Dans le sommeil ou l'inaction complète des sens externes, et même de l'organe central de l'imagination, les organes intérieurs prennent souvent ce surcroît d'activité qui fait prédominer les impressions immédiates dont ils sont les siéges, et convertit ces impressions *organiques* dans de véritables *sensations animales.* L'être sensitif peut alors être déterminé à divers actes ou mouvements très-coordonnés, qui se proportionnent nécessairement à la nature des affections qu'il éprouve, et sont pour l'observateur étranger des *signes* de ces dernières; pendant que le *moi*, ou la personne absente, ignore complè-

tions affectives peuvent modifier l'exercice des facultés intellectuelles, et composer le fonds de toutes les passions *mixtes* de l'agent moral.

tement ce que l'organisation éprouve : un tel état ne diffère guère sans doute de la *simplicité native*.

Lors même que le sens interne de l'imagination, excité par ces impressions qui lui parviennent durant le sommeil, entre sympathiquement en action, les images qu'il produit se succédant, se combinant de mille manières bizarres, demeurent étrangères à la *pensée*. Le sentiment de personnalité identique, et par suite la *forme du temps*, la *réminiscence*, ne se joignent point à ces productions spontanées et irrégulières du cerveau, et les *images* sont dans ce centre comme les affections immédiates dans les organes qui correspondent avec lui : ce sont là des *éléments* de même nature.

C'est cette absence de sentiment personnel et aussi la suspension momentanée des conditions particulières auxquelles il se lie, qui fait le véritable *sommeil* de l'être *pensant ;* car il n'y a de sommeil complet pour l'être *sensitif* que dans la *mort absolue*. Le principe qui entretient la vie et l'affectibilité dans les organes, veille sans cesse (*activè excubias agit*) ; il parcourt ensemble ou successivement et dans un ordre déterminé par la nature ou les habitudes, toutes les parties de son *domaine* qui s'éveillent ainsi, ou s'endorment tour à tour. Mais l'*animal* peut être assoupi, pendant que plusieurs organes sont éveillés ; l'animal peut s'éveiller aussi, pendant que la pensée et le *moi* sommeillent encore. Il ne serait pas impossible d'observer ces

gradations, ni peut-être, en les rapportant à leurs causes organiques, d'expliquer ainsi une partie des effets si surprenants du *somnambulisme*.

Les phénomènes du sommeil, étudiés dans la manière successive dont ils s'enchaînent : l'engourdissement où tombent divers sens les uns après les autres, depuis l'instant où la volonté cessant d'agir, l'aperception et la conscience cessent avec elle, jusqu'à celui où tous les organes extérieurs sont complètement endormis ; et dans un ordre inverse, depuis le réveil commencé dans chaque sens en particulier, jusqu'à ce que le *moi* redevienne présent à lui-même par la plénitude des fonctions qui le constituent ; la nature des songes qui surviennent dans un sommeil plus ou moins profond ; les véritables produits de l'intelligence qui, perçant quelquefois dans ce vague obscur des images, leur impriment le caractère d'une *réminiscence* imparfaite (1)..... Tous ces phénomènes, dis-je, joints à

(1) Nous nous surprenons quelquefois, pendant la veille, dans certains états particuliers, qui nous semblent se rapporter confusément à quelque mode d'une existence antérieure, quoique nous ne puissions les y lier par un acte exprès de réminiscence : ce sont peut-être d'anciens *songes* reproduits dans la veille par suite d'un état organique semblable à celui qui les détermina en premier lieu.

Toutes les fois que la force agissante et *pensante* n'a pris aucune part à une modification ou une image, celle-ci se trouve bien perdue à jamais pour le *moi*, et hors du *souvenir* proprement dit, quoiqu'elle puisse revivre, dans le centre organique de l'imagination. En vertu de certaines lois *périodiques*, ce centre est souvent

l'observation de ce qui se passe d'une manière analogue dans divers états nerveux, léthargiques, cataleptiques, ou extatiques, lorsque leur invasion est aussi graduelle ou successive, me paraissent très-propres à faire ressortir le caractère simple de ces affections ou images que Buffon appelle *matérielles*, et à faire pressentir un *composé* dans la perception, qui doit admettre un élément de plus.

(III. Autres indices d'un état purement affectif dans des cas d'aliénation mentale.)

Quelle que soit la cause qui suspende la fonction *perceptive* dans ses conditions, ou son mobile propre, les impressions peuvent être reçues, l'animal peut être affecté et se mouvoir en conséquence; mais le *moi* n'y est pas, la conscience est *envelop-*

ramené dans le cercle des mêmes images; et c'est ainsi que l'existence sensitive ou physique se compose d'une suite de modes transitoires ou d'états, dont l'un quelconque a sa raison *suffisante* dans celui qui le précède, en remontant par cette chaîne d'effets passifs jusqu'aux premiers développements du germe organisé. Mais le sens intime nous permet-il de croire que les actes éclairés de la volonté et de l'intelligence soient toujours ainsi entraînés par ce *fatum?*... C'est, au surplus, un phénomène *psychologique* bien remarquable que cette périodicité de certains modes affectifs; il en est que le *printemps* ramène infailliblement, d'autres reviennent avec l'*été*; à chaque saison, et peut-être à chaque heure du jour peuvent se trouver ainsi liées telles modifications ou images qui renaissent périodiquement les mêmes, sans que nous puissions souvent nous en rendre compte. *Grétry*, dans ses *Essais sur la musique*, rappelle des observations assez curieuses sur ce sujet, que j'ai également touché dans mon *Traité de l'habitude*.

pée, et tant qu'un pareil état dure, il est impossible d'y signaler aucun de ces caractères qui constituent pour nous l'être intelligent, doué d'aperception, de volonté, de pensée.

L'état d'*idiotisme*, par exemple, correspond à celui où le *moi* sommeille, pendant que les organes impressionnables ou affectibles sont éveillés, et prennent même ainsi quelquefois, par la concentration de leur vie propre, un degré supérieur d'énergie (1). L'état de *démence* correspond encore à celui où le cerveau produit spontanément des images tantôt liées, plus souvent décousues, pendant que la pensée sommeille ou jette de temps en temps quelques éclairs passagers.

L'*idiot* vit et sent; sa vie se compose d'impressions nombreuses qu'il reçoit du dedans et du dehors, et des mouvements qui se *proportionnent* à

(1) M. Barthez observe, et chacun peut avoir confirmé par luimême, qu'un bruit qui nous éveille tout à coup retentit à nos oreilles avec beaucoup plus de force qu'il n'en a quand nous sommes éveillés, même dans une situation très-calme. « Les sons qui interrompent violemment le sommeil, dit ce médecin philosophe, frappent singulièrement le sens de l'ouïe; parce qu'il est alors plus concentré dans son organe propre, et plus isolé des autres sens. » Cet exemple est propre à faire concevoir comment il peut y avoir *affection* dans un organe particulier, quoique ses communications sympathiques avec le cerveau soient en partie suspendues. Il fait voir aussi la différence de caractère des sensations *animales*, qui s'opèrent par le jeu des *esprits diffus*, ou par une propriété *nerveuse*, et des perceptions qui dépendent du jeu des *esprits cellulés*, ou des modifications particulières imprimées aux organes par la volonté, comme nous aurons occasion de le faire voir ailleurs.

la nature de ces impressions; il parcourt, en un mot, le cercle entier de l'existence sensitive; mais au-delà de ce cercle, il n'y a plus rien : cet être dégénéré *devient* toutes ses modifications plutôt qu'il ne les *perçoit*; il n'y a pas de *temps* pour lui : la *matière* de la pensée existe, la *forme* manque.

Dans le maniaque avec délire, l'instrument principal des opérations intellectuelles se trouve complètement soustrait à cette force agissante et réflexive qui fait la *personne*. Les images y prennent d'elles-mêmes les divers caractères de persistance, de vivacité, de profondeur, que prennent les affections immédiates dans leurs siéges particuliers, par le seul effet des dispositions organiques. C'est là qu'on peut signaler les effets d'une correspondance sympathique entre les organes internes et le cerveau, considéré comme siége de l'imagination passive : correspondance si clairement démontrée, et si bien décrite dans ses *signes* par de grands observateurs.

Mais irons-nous chercher les signes et les caractères propres d'une division des phénomènes intellectuels, dans un état qui exclut précisément la condition première et fondamentale de l'intelligence; je veux dire l'aperception, le *conscium*, et *compos sui* (1)? Peut-on supposer l'exercice des facultés d'*attention*, de *mémoire*, de *comparaison*,

(1) Voyez le *Traité sur l'aliénation mentale*, par M. Pinel.

de *méditation*, etc., dans un être qui s'ignore actuellement lui-même, et qui est privé de la puissance réelle d'*entendre* des idées, comme de *vouloir* des actes. Je sais bien qu'on peut transporter à l'état complet même d'aliénation mentale, certaines *facultés* définies et caractérisées (en *dedans* de la sensation), sous les titres conventionnels d'*attention*, *jugement*, etc., comme l'a fait Condillac dans le fantôme hypothétique, qu'il a pris pour terme de ses analyses; mais il resterait à savoir si ce sont là les opérations dont nous retrouvons le *modèle* intérieur, ou dont nous obtenons les idées singulières, en réfléchissant sur nous-mêmes. Ne seraient-ce pas plutôt des *idées* très-différentes sous les mêmes titres conventionnels?

Je crois qu'au lieu de chercher dans les divers cas d'aliénation mentale, les signes d'une division de *siége* des facultés intellectuelles, qui n'existent que *nominalement*, ou par supposition dans la plupart de ces cas, il serait plus utile de bien observer toutes les circonstances de l'invasion, des intervalles et de la terminaison des paroxismes de démence, pour y bien distinguer les produits aveugles de l'organisme, les saillies passagères d'un cerveau déréglé, de ce qui peut partir réellement d'une volonté, d'une intelligence. Les deux éléments qui constituent l'*homme double*, sont si intimement unis dans son état naturel, que la réflexion a bien de la peine à les concevoir séparés; mais dans les cas dont nous

parlons, on peut les surprendre, les signaler à part. On les voit se succéder, s'exclure, se joindre, prédominer tour à tour, et former, sous la même enveloppe, deux êtres qui n'ont presque point de correspondance, ou sont aussi étrangers l'un à l'autre, que l'est l'homme éveillé aux actes qu'il a faits dans le somnambulisme.

Pour essayer de circonscrire les limites et la nature du premier *élément* de la sensation, j'ai choisi mes exemples dans certains états généraux tels, que l'affectibilité seule ou prédominante *enveloppe* réellement toutes les facultés propres de la pensée, sans leur permettre de se *dégager*. Il m'eût été facile de prendre ces exemples dans des modifications plus particulières des sens externes, où nous avons la preuve que l'impression peut affecter l'animal sans être perçue par le *moi*. Je pourrais citer encore les cas où l'habitude fait d'elle-même, pour ainsi dire, la séparation ou l'*analyse* des deux *éléments* du composé perceptif; en obscurcissant graduellement l'un, jusqu'à ce qu'il soit complètement effacé, pendant qu'elle conserve à l'autre une clarté inaltérable. Mais ces faits se trouvent exposés ailleurs (1) avec assez de détails; et ils pourront trouver leur place lorsque nous ferons dans la suite l'analyse expresse des fonctions de chaque sens en particulier.

(1) Voyez le *Mémoire sur l'influence de l'habitude*..

Hâtons-nous de conclure de ces premières recherches, qu'il y a dans chaque partie de l'organisation et dans son ensemble une disposition *affective* générale ou particulière qui, mise en jeu par des causes quelconques, peut donner lieu à toute *sensation*, soit *organique*, soit *animale* (*différentes par le degré seulement*);

Que la *sensation* considérée sous ce rapport unique de *passivité*, ne saurait être identifiée avec la *perception*, mais peut constituer hors de celle-ci un mode d'existence pour ainsi dire *impersonnel*, où sont probablement réduits plusieurs êtres organisés;

Que la sensation *complète*, telle que la prennent les métaphysiciens, est déjà un *composé* du premier ordre, dont les deux éléments ne se rallient point à la même source, ne sont point en rapport de dépendance d'une même *cause*. Ainsi il peut d'abord y avoir *affection* sans *idée* ni *aperception*, ce qui n'a pas été reconnu par Locke : en second lieu, la sensibilité n'a point de *formes pures*, qui lui soient essentiellement *inhérentes*, puisque l'on peut y concevoir une sorte de *matière* séparée de la *forme*; ce qui attaque, dans sa base fondamentale, le système de Kant.

Enfin, et en troisième lieu, l'on ne saurait regarder, avec Condillac, la *sensation simple* comme l'origine unique de nos idées, ou le principe commun de dérivation de nos facultés intellectuelles. Car ainsi bornée à la partie *affective*, aucune idée, au-

cune opération de l'intelligence ne peut être dite en dériver; et si l'on a égard au fait total de *conscience*, comme il n'est pas entièrement, ni *également* compris dans *toute* impression qui *affecte*, il faut lui chercher une autre *origine* plus particulière.

En supposant, sous ce rapport originaire, une *égalité* absolue entre tous les modes renfermés sous le même terme générique *sensation*, on a donc laissé jusqu'ici l'analyse imparfaite. Voyons s'il est possible de la porter plus loin.

CHAPITRE II.

DE LA MOTILITÉ VOLONTAIRE ET DE LA PUISSANCE D'*effort*. PREMIERS SIGNES QUI MANIFESTENT UNE *volonté*; CONDITIONS ET MOYENS DE SON EXERCICE. HYPOTHÈSES ET RECHERCHES SUR L'ORIGINE DE LA *personnalité*. PREMIÈRES SENSATIONS COMPOSÉES. DIVISION FONDAMENTALE DES *sens*.

Réduit au sentiment *absolu* d'une existence *simple* et tout affective, l'être vivant soutient, comme tel, plusieurs rapports nécessaires avec divers agents externes qui sont capables de l'impressionner; son instinct seul le dirige même conformément à ces rapports, avec une promptitude, une assurance et une sorte d'infaillibilité, signes non équivoques du physique de ses lois.

Comme les corps célestes suivent dans l'espace les lois de l'attraction qui règle invariablement les formes de leurs orbites; comme les molécules infinitésimales de la matière, obéissent toujours aux mêmes *affinités électives*, ainsi les combinaisons vivantes, quoique soumises dans leur formation, leur développement et leur durée, à des affinités organiques plus compliquées et moins fixes en apparence, n'en suivent pas avec moins d'aveuglement et de nécessité le cercle que leur traça la nature. C'est ainsi qu'en effet le cercle de la vie sensitive ou *animale* peut rouler sur lui-même avec assez d'uni-

formité, sans être sujet à toutes ces perturbations, et ces anomalies qu'on trouve en s'élevant jusqu'à la sphère de l'intelligence.

L'homme qui réunit en lui deux sortes de facultés, participe aussi à deux sortes de lois : comme être organisé sentant, sa vie totale est le résultat de plusieurs fonctions ou impressions partielles qui l'affectent sans cesse et le dirigent souvent en aveugle, sans que la *personne* le sache, et y prenne la moindre part. Mais à titre d'être moteur et pensant, l'homme est doué d'une vie de relation et de conscience. Non-seulement il *vit*, il *sent*; il a de plus l'idée, l'aperception de son existence individuelle; non-seulement il soutient des rapports avec ce qui l'environne, mais encore il aperçoit ces rapports, il les crée même en partie, les étend et les change sans cesse par l'exercice d'une activité, d'une puissance d'effort qui lui est propre.

Tout ce que cette puissance opère se redouble, comme *perception*, dans la conscience individuelle : tout ce qui se fait sans elle demeure simple comme *affection* dans la combinaison vivante. Ici est l'être sensitif sans *moi ;* là commence une *personnalité* identique, et avec elle toutes les facultés de l'être intelligent et moral.

Le fait d'une puissance d'action et de *volonté* propre à l'être pensant, est bien aussi évident pour lui que le fait même de son existence; l'une ne diffère pas de l'autre : comment donc a-t-on pu mé-

connaître ou dissimuler le titre de cette puissance, lorsqu'on a réduit toute pensée à la *sensation*, et subordonné toute sensation à l'impression *passive*?

La faculté de *percevoir* et celle de *vouloir* ou d'agir, sont bien réellement indivisibles dans leur origine, et ne sauraient être séparées en aucune manière; comment se fait-il donc que tous les métaphysiciens se soient accordés jusqu'à présent à diviser en deux classes l'*entendement* et la *volonté*, le système *intellectuel* et le système moral, absolument uns et identiques dans leur source et leurs conditions originelles?

N'est-ce pas que toutes les doctrines reçues ne sont point encore remontées assez haut dans l'origine de la *perception* la plus simple en apparence, et jusqu'au fondement même de la personnalité identifiée avec un premier effort *voulu*? N'est-ce pas surtout que l'idée propre attachée à ce signe *vouloir*, la plus importante comme la plus difficile sans doute à déterminer parmi toutes nos idées réflexives, va flottant, encore incertaine, dans divers systèmes qui l'emploient et la définissent chacun à leur manière?

Pour reconnaître l'indétermination de cette idée, et sentir la nécessité d'y remédier, s'il est possible, il suffira peut-être de jeter un coup d'œil sur ceux des systèmes les plus modernes, qui admettant également l'exercice primordial d'une *volonté*, ou d'une puissance de mouvement et d'action, comme

l'origine et la base de l'*individualité* même, et par suite de toutes les opérations intellectuelles qui s'y réfèrent, n'en demeurent pas moins tout à fait opposés entre eux, quant à la manière d'entendre le *principe*, de l'appliquer ou d'en déduire les résultats?

On ne peut être témoin de ces divergences sur un point aussi fondamental, sans être curieux d'en pénétrer les causes, ni sans être conduit soi-même jusqu'à ce point obscur où s'enveloppe l'origine du *moi* avec celle d'un premier *effort voulu* voulu. C'est là que nous sommes appelés à creuser encore, en suivant les traces profondes des philosophes qui marchent devant nous.

§ Ier.

ACCORD DE PLUSIEURS PHILOSOPHES DANS L'ÉNONCÉ DU PRINCIPE QUI FAIT RÉSIDER LE *moi* DANS LA *volonté*.

« Le *moi* (s'accordent à dire deux maîtres célèbres dont notre nation s'honore) réside exclusivement dans la volonté (1); la *conscience du moi senti*, *reconnu distinct des autres existences*, *ne s'acquiert que dans celle d'un effort voulu.* »

(1) Voyez les *Mémoires de M. de Tracy*, dans la collection de l'Institut (an IV); les *Éléments d'idéologie* du même auteur, et les *Rapports du physique et du moral*, par M. Cabanis, tome II, page 455, avec l'excellente Table analytique placée à la fin de la seconde édition.

Voilà le fait bien formellement établi, il ne s'agit plus que de s'entendre sur le sens des termes *moi*, *conscience*, *effort voulu*, comme sur les caractères de ces idées réflexives, et sur les conditions de leur origine.

Plusieurs *kantistes* énoncent le même principe, à peu près sous la même forme, quoique dans un sens plus absolu et bien plus indéterminé..... Ecoutons-les (1).

« Le premier acte qui pose un *moi*, et qui constitue la science, dit l'un d'entre eux, est *volontaire*; il ne faut lui chercher d'autre principe que la volonté qu'il renferme en lui-même (2). »

« L'action par laquelle le *moi* se réfléchit, se connaît, dit un autre (3), ne peut être expliquée que par la *détermination* qu'il se donne à lui-même; et cette détermination est un acte primitif, c'est un *vouloir*. Ainsi le *moi n'obtient la conscience de son action que dans le vouloir seul; et l'exercice de la*

(1) J'emprunte avec confiance ici toutes mes citations de la savante histoire des *Systèmes comparés de philosophie ancienne et moderne*, ouvrage dont M. Dégerando a enrichi la science... Lorsque j'eus occasion de connaître cet ouvrage, le mémoire que je destinais pour le concours de l'Institut était déjà très avancé, et le choix de son épigraphe (*Voluntas principium dat, etc.*) prouve assez que je m'étais déjà laissé conduire par la méditation, dans une route où j'ai été bien surpris de me rencoutrer avec des philosophes dont le nom même m'était inconnu. On pourra juger néanmoins jusqu'à quel point ma propre direction s'éloigne ou s'approche de la leur.

(2) Fichte.

(3) Schelling.

volonté est la première condition de la conscience de soi-même. »

« *L'individualité*, dit enfin d'une manière bien plus précise un philosophe qui s'avance jusque sur notre terrain (1) *n'est autre chose que le principe d'une force vivante, mais qui ne peut se connaître que par l'effet d'une résistance. L'effort et l'activité ne peuvent être connus ou réfléchis que par la séparation du sujet qui fait effort des objets qui résistent;* c'est là qu'est pour nous toute réalité pratique, l'origine de toute connaissance de nous-même et des choses. »

Lorsque des doctrines formellement opposées sur tant d'autres points, s'accordent à reconnaître un principe, il faut croire qu'il est vrai et fondamental; mais lorsqu'elles l'interprètent d'une manière toute différente, et qu'elles divergent absolument dans ses conséquences, il faut bien que les termes qui l'énoncent cachent un sens indéterminé, et que de toutes parts l'analyse soit encore imparfaite.

Qu'est-ce donc que cette *volonté* en qui le *moi réside exclusivement?* Qu'est-ce que ce vouloir *primitif*, cet acte *libre*, base unique de la *conscience de soi-même?*

Est-ce *désir, besoin, malaise*, ou l'ensemble des affections comprises sous un tel terme générique? Est-ce simplement une force vivante qui s'exerce

(1) Butterweck.

contre une résistance?... En un mot, est-ce une capacité générale de *sentir*, ou une puissance individuelle d'*agir?*

« La volonté (dit un sage (1) qui ayant longtemps et profondément médité ces questions, semble avoir appris qu'elles comportaient bien plus l'esprit de doute que celui de dogmatisme), la volonté ne saurait être *enveloppée* dans aucune succession *passive* : ce n'est point un *désir*, ni un sentiment de *préférence*, ni une approbation de l'entendement, ni le plaisir qu'on prend à un événement produit sans notre concours : toutes ces choses n'ont rien d'*actif* : nous savons que la volonté est une *force* essentiellement agissante; mais les moyens par lesquels elle opère des changements nous sont inconnus; et les ressorts auxquels tiennent nos volitions sont *autant de mystères sur lesquels nous ne pouvons que bégayer.* »

Cela peut être : mais avant de désespérer ainsi de toute analyse, ne pourrait-on pas mieux fixer le point où gît le *mystère?* dire en quoi et pourquoi nous sommes réduits à *bégayer* sur son explication?

Voyons jusqu'à quel point il est possible d'éclaircir un point qui serait peut-être un peu moins obscur, si les métaphysiciens ne l'avaient entouré

(1) Voyez, dans la collection de Berlin, un Mémoire de M. Mérian, sur l'*aperception des idées.*

de ces nuages qu'ils rassemblent toujours avec bien plus de facilité qu'ils ne les dissipent.

§ II.

HYPOTHÈSES MÉTAPHYSIQUES SUR LA VOLONTÉ ET LA PUISSANCE DE MOUVOIR.

(I. Systèmes qui ont confondu la volonté avec le *désir* ou les affections, en niant l'identité du principe *moteur* et *pensant*.)

« Anaxagoras, dit l'historien des *Systèmes de philosophie*, est le *premier* qui ait remarqué dans les êtres animés l'identité du principe *moteur* et du principe *pensant*. » Assurément Anaxagore, pour faire cette *remarque*, n'eut besoin que du plus simple retour sur le sentiment de son existence : il dut lui suffire de renoncer à toute opinion systématique, pour écouter le sens commun.

Les métaphysiciens qui avaient précédé Anaxagore avaient sans doute déjà répandu bien des nuages sur le fait de *sentiment*, puisqu'il était devenu nécessaire de les y rappeler. Il n'a pas tenu non plus aux philosophes venus bien longtemps après, que l'évidence du même principe ne fût de nouveau complétement altérée en *théorie*, quoique toujours également invincible dans la *pratique*.

C'est bien là qu'on reconnaît tout l'ascendant de ces illusions systématisées, qui prévalant sur le témoignage du sens intime dont elles semblent

étouffer la voix, entraînent l'esprit humain dans des labyrinthes sans issue, et dans un vague d'abstractions où la raison cherche vainement un point d'appui.

L'opposition des dogmes métaphysiques sur la nature de la volonté, ou sur les liens naturels qui unissent son exercice *efficace*, comme *cause*, aux actes ou mouvements sentis, comme *effets*, cette opposition, dis-je, nous offre l'exemple le plus instructif et le plus propre à signaler les écarts où l'on tombe, quand renversant l'ordre de génération de nos connaissances, on veut pénétrer jusque dans l'essence des *causes* premières, et poser les *lois* de leur action *possible*, en se plaçant hors de la ligne des faits pratiques, et loin de la source de toute évidence réelle.

1° Demandons aux cartésiens en quoi consiste la volonté, ou qu'est-ce qui détermine précisément un acte, un *mouvement* appelé *volontaire ?*

La volonté, répondent ces philosophes, ne peut être qu'un *désir*, un *vœu*, une *simple inclination de l'âme*, pour que tel acte ou mouvement s'accomplisse. Mais comme on prouve *à priori*, que l'âme est une substance *simple*, *immatérielle*, dont toute l'essence est la *pensée* ou le *sentiment*, il est démontré, par là même, qu'elle ne peut s'appliquer à un sujet *composé*, *étendu*, tel que le *corps ;* et qu'il n'y a point d'action réelle possible de l'une sur l'autre. Le sentiment intime d'un *effort* ou d'une

force vivante appliquée à une résistance organique, n'est donc que pure illusion. La *vérité* est que DIEU, seule force efficace (avec laquelle le moi se trouve alors comme identifié) peut seul produire et entretenir tous les mouvements de la machine qu'il a créée. L'âme ne peut donc que *désirer* ces mouvements de son corps en vertu de l'*idée innée qu'elle a de son union avec lui;* et, à l'instant, le moteur suprême intervient, l'acte s'accomplit, et le *moi* qui sent le mouvement, comme le désir, s'attribue l'un comme l'autre par une *illusion nécessaire.*

En mettant à part l'intervention mystérieuse de la Divinité, je prie qu'on veuille bien comparer ce point fondamental de la doctrine cartésienne, avec le système qui réduit toutes les facultés de l'âme à celle de *sentir.*

Qu'on pèse la valeur de ces affirmations de Condillac : « la part de l'*âme* n'est jamais que dans la *sensation;* c'est celle-ci qui *se transforme*, en s'avivant d'elle-même, dans l'exercice de l'*attention*, par exemple, au point de devenir *exclusive* de toute autre, etc... Ce sont les organes corporels qui se tendent, se dirigent, se meuvent par l'énergie de leur mécanique, ou par une force (x) (naturelle ou *surnaturelle*, peu importe.) Mais il n'y a point dans l'âme de *puissance motrice;* et pourquoi *admettrait-on une force dont il est impossible de se faire aucune idée* (1). »

(1) Voyez la Logique, article *Attention*, et la fin du *Traité sur*

Le besoin le plus simple, le plus instinctif, suivant d'autres philosophes de cette école, est la même chose que le *désir*, et le désir est bien identique avec la volonté. L'enfant qui vient de naître *désire* et par conséquent *veut* déjà les mouvements qui s'exécutent dans les organes : or *vouloir* ainsi n'est que *sentir*.

Ne sommes-nous pas ici bien près du même point de vue qui servit de fondement au système des causes occasionnelles (1)? On nous parle bien de l'*effet* ou des mouvements *sentis*, mais non point de la *cause*, ou des mouvements *produits*, pour ne point admettre de force motrice *dont on ne peut se faire d'idée*. Mais lorsqu'on trouve une volonté ainsi constituée dans l'ensemble des affections de l'instinct le plus aveugle, quel sera le signe propre qui en déterminera l'idée dans l'aperception individuelle? A quelle condition rapporter une différence si clairement établie par le sens intime entre les mouvements *voulus* ou accompagnés d'efforts, et ceux qui s'exécutent d'une manière automatique?.. Mais je reviens aux métaphysiciens (*ex-professo*).

les animaux, d'où ce dernier passage est extrait. Non sans doute on ne se fait point d'*image* des forces ; mais quant à l'*idée* ou au sentiment intime de celle que nous exerçons dans un effort, un mouvement voulu, comment le nier?

(1) Dans des réflexions lumineuses sur le système de philosophie de trois écoles célèbres, M. Prévost a très-bien remarqué l'influence que Descartes a conservée sur l'école française. Je crois qu'on ne peut en rapporter d'exemple plus frappant que celui dont il s'agit ici.

1° Dans le système de Leibnitz, l'âme est bien douée de *force*, ou plutôt n'est elle-même qu'une *force agissante;* mais son activité ne s'étend point hors de son sein, et ne consiste que dans des *appétits*, des *désirs* ou des tendances au changement d'état. Or, comme cela s'applique à toutes les monades *composantes*, qui ont aussi leurs tendances et mouvements coordonnés ou préétablis d'une manière *harmonique* avec les désirs ou volitions de l'*âme* (*monade centrale*), il s'ensuit que tous les mouvements quelconques qui s'accomplissent dans le corps, peuvent être accompagnés de volonté comme de *perception* plus ou moins *obscure*, sans aucune influence vraiment productive de la force *une* qui se les attribue; d'où résulte, pour l'idée de *vouloir*, une indétermination toute pareille à celle qui a lieu dans le point de vue *cartésien*.

2° Il est vrai (diraient à leur tour les partisans des *formes plastiques* comme du *principe vital*), que l'âme pensante, étant simple, ne peut mouvoir directement le corps. Mais en rejetant sa force *efficace*, il n'est point nécessaire de recourir à l'action de Dieu, pas plus qu'à l'activité spontanée des monades; il y a des agents intermédiaires, qui présidant à toutes les fonctions de la vie, ou à tout ce qui se fait dans le corps, effectuent d'une manière immédiate les mouvements, soit organiques, soit *volontaires :* la seule différence qu'il y ait entre ces deux espèces de mouvements, c'est que l'âme con-

naît, désire, commande ceux que nous nommons *volontaires*, sans se mêler des autres qui s'exécutent pourtant sous la même influence directe des agents *plastiques*..... Je demande alors comment le *maître* peut s'approprier si parfaitement les actes de ses ministres, ou s'identifier avec eux dans la production de l'*effort* : pendant que hors de là il en est si complètement séparé.... ?

(II. Systèmes qui attribuent au principe de la pensée les mouvements de tous les organes sans distinction.)

Nous venons de voir que le sujet pensant ou sentant n'opère ni ne *veut*, à proprement parler, aucun des mouvements qui s'exécutent dans les organes ; qu'il les *sent* simplement ou *désire* qu'ils s'accomplissent ; comme il pourrait désirer toute autre modification passive.

Voici maintenant des métaphysiciens physiologistes, qui prétendent au contraire que l'*âme*, sujet identique de la pensée, peut seule communiquer à des organes matériels et inertes cette activité vitale empreinte dans chaque fonction sécrétoire la plus obscure, tout aussi bien que dans la *locomotion* volontaire la plus clairement aperçue. L'*âme* a déterminé, disent-ils dans le principe, le jeu commun de tous les instruments organiques, avec un sentiment et une connaissance anticipée ou *innée ;* mais l'habitude affaiblit, et finit par détruire le sentiment de la force qu'elle y exerce.... Cette opinion fondamentale

dans la doctrine de Stalh, combattue par plusieurs philosophes, a été admise ou regardée comme très-probable par d'autres qui s'en servent pour expliquer la manière dont ils conçoivent une *activité* réelle dans la sensation la plus passive en apparence, comme dans les actes *perçus* et *voulus* (1). Mais d'où vient donc qu'un sentiment d'activité, d'effort, persiste toujours et uniquement dans ces derniers actes, ou peut s'y raviver malgré l'habitude? Si tous les mouvements sont ou ont été également volontaires dans leur principe commun, quelle est donc l'origine et la *raison suffisante* d'une distinction consacrée par le langage, et si fortement appuyée par le sens commun? d'où avons-nous tiré l'idée d'*action*, de liberté opposée à celle de *passion*, de *nécessité?* (2)

(III. Système qui rétablit l'identité réelle d'un sujet pensant et moteur.)

Du sein de l'obscurité de ces hypothèses méta-

(1) Voyez entre autres la *Psychologie* de Bonnet, et son *Essai analytique sur l'âme*.

(2) « *Dùm anima liberum motum producit, tunc reflexione factâ actum suum potest deprehendere; sed dùm necessarius motus peragitur consequenter ad certum corporis statum, tunc illum* (nec seipsam) *agnoscere nequit.* » Je trouve ce passage très-remarquable, dans une thèse assez ancienne, soutenue à l'école de Montpellier. On peut maintenant chercher les conditions organiques de cette distinction, ou l'expliquer d'une manière quelconque; mais je ne crois pas qu'on puisse en nier le fondement.

physiques, opposées entre elles, et avec le sens commun, je vois sortir un rayon de lumière. Je crois entendre une voix qui s'accorde avec le témoignage intérieur, le confirme et le rassure. « Le seul caractère, dit Locke, où nous puissions reconnaître les modes ou actes vraiment attributifs d'un sujet pensant, c'est la *conscience* ou l'*aperception*. » Me voilà tout de suite délivré de l'incertitude et de l'équivoque continuelle qui naît d'un signe commun donné à deux *sujets d'attribution*, savoir : l'*âme*, qui est *moi*, et encore l'*âme* qui n'est pas *moi*. Si donc j'ignore invinciblement quelle est la force absolue productive des mouvements dont je n'ai pas conscience, quoique je lui donne un nom(x) tel que celui d'*âme enormon, impetum faciens*, etc., je sais très-positivement que l'acte que je sens ou aperçois comme le produisant moi-même, c'est bien en effet *moi*, et non un autre être qui le produit (1).

(1) Voilà pourquoi l'on dit, ainsi que l'a très bien remarqué M. de Tracy, il dépend de *moi* ou de ma *volonté*. Mais comme on ne dit pas de même : il dépend de *moi* ou de *mes passions*, de mes *besoins*, de mon *désir*, etc.., il s'ensuit bien que, dans le langage ordinaire, chacun n'entend par sa volonté, que cette puissance *sui juris* avec laquelle il s'identifie, en la séparant de tout ce qui est *passion*. C'est aussi ce que Condillac reconnaît bien expressément, lorsqu'il dit, à la fin de son *Traité des animaux* : « *Je veux* ne signifie pas seulement qu'une chose m'est agréable, il signifie encore qu'elle est l'objet de mon choix : or, on ne choisit que parmi *les choses dont on dispose*. » Mais quelles sont donc les choses dont nous disposons? Sont-ce les affections de malaise, d'inquiétude, etc.. renfermées néanmoins sous le titre général de *volonté*? Pouvons-nous disposer d'autre chose que des mouvements

« La volonté, me dit encore le même sage, n'est autre chose qu'une puissance ou faculté de *mouvoir;* c'est une force essentiellement agissante. Vainement elle a été confondue avec les *différentes affections*, et surtout avec le *désir;* et c'est cette méprise qui est la cause des *égarements où l'on est tombé sur cette matière.* Ne sentons-nous pas, en effet, que nous pouvons faire *volontairement* ou librement un acte en *désirant* une chose contraire? La volonté ne se rapporte donc qu'à nos propres actions; *elle se termine là sans aller plus loin;* et la *volition* n'est que cette détermination particulière, par laquelle l'*âme fait effort* pour produire, suspendre ou arrêter un mouvement qu'elle sait être en son pouvoir (1) » Voilà bien, je crois, le sens véritable que la réflexion attache à l'idée simple de *vouloir*.

Les métaphysiciens avaient entièrement dénaturé cette idée; ils niaient la réalité d'un fait de conscience, pour conserver la valeur d'un principe hypothétique, établi *à priori;* et ayant ainsi perdu

ou actes qui ne sont nommés *volontaires* qu'à cause de cette *disponibilité?* Pourquoi donc équivoquer sans cesse sur le signe *volonté?* Et pourquoi est-ce tantôt une faculté *individuelle* de mouvements ou d'actes disponibles; tantôt une capacité *générale* d'éprouver ou de sentir des affections? Le motif de cette transformation est évident; pour faire ressortir d'un seul principe le système complet de nos facultés, il fallait bien écarter ou transformer l'idée réflexive du vouloir et du pouvoir d'action...

(1) *Essai sur l'entendement humain*, livre II, chap. XXI.

tout *critère* d'évidence, ils erraient au hasard dans les ténèbres. Locke vient pour remettre en vigueur le principe naturel qu'Anaxagore avait eu besoin aussi de rappeler aux métaphysiciens de son temps... Le sujet pensant, le *même* qui s'attribue certains mouvements du corps, en est donc aussi la force productive ; et c'est cette force sentie *moi*, qui est la *volonté*. Aucun point de vue systématique ne peut prévaloir contre le fait de *conscience*. Locke l'établit parce qu'il en a le sentiment, et il ne l'explique point parce qu'il le croit impossible ou qu'il le juge inutile.

Cependant tous les nuages répandus auparavant cette vérité, ou ce fait primitif, sont-ils complètement dissipés ? et ne reste-t-il pas encore un point obscur à éclaircir ? La volonté paraît bien déterminée, il est vrai, lorsqu'on la circonscrit dans le sentiment de nos propres actes, où *elle se termine sans aller plus loin ;* mais ces actes eux-mêmes, jusqu'où vont-ils ? quel est le caractère qui en distingue le sentiment de tout autre mode ? Quelles sont les circonstances et les conditions où ce sentiment peut naître ? il a toujours lieu, dit-on, dans les actions que l'âme produit : mais encore quelles sont ces actions ? Où est leur commencement, où sont leurs limites ? Si l'on dit par hypothèse que la force motrice est *innée* à l'âme comme *substance*, peut-on dire que le *sentiment* de ses actes lui soit aussi *inné* ? Admettrons-nous donc cette force de

l'âme unie au sentiment individuel, dans les premières déterminations de l'instinct, dans les mouvements du fœtus et de l'enfant qui vient de naître, dans ceux qui s'exécutent avec tout l'aveuglement de l'habitude, du somnambulisme, etc.?...; mais il n'y a point là de conscience, d'aperception actuelle, ni même *possible*. Or, c'est là pourtant la seule caractéristique des opérations attribuées à l'*âme*, comme *puissance motrice*. Donc l'âme n'agit pas toujours lorsque plusieurs mouvements s'effectuent dans les organes mêmes qui lui sont habituellement soumis; donc ces mouvements qui sont actuellement *volontaires* ne sont pas *nés* tels, mais ils le *deviennent*. Or, comment le deviennent-ils? Comment, parmi les actes qui sont tous d'abord également aveugles, en tant qu'instinctifs, quelques-uns pourront-ils commencer à être accompagnés de conscience ou d'un sentiment de pouvoir, tandis que d'autres continueront à s'accomplir sans être *sentis*, ou pourront être sentis sans être *voulus*? N'y a-t-il pas là des conditions *différentielles*, un passage et une suite de progrès dont il faudrait assigner avant tout les moyens et les circonstances.

Voilà ce que Locke ne nous dit point. Pour lui, la seule différence qui sépare un mouvement *volontaire* d'un autre qui ne l'est pas, c'est que l'âme produit l'un *librement*, en vertu de sa puissance *innée*, pendant qu'elle est étrangère à l'exécution

de l'autre. Mais comment prouve-t-on que c'est l'*âme* qui agit dans un mouvement *volontaire?* c'est par la *conscience* ou le sentiment d'effort libre qui accompagne cet acte. Et qu'est-ce qui nous explique pourquoi cette *conscience* inhérente à l'exécution de tels mouvements, se trouve exclue de tels autres? C'est que dans le premier cas l'*âme agit*, et que dans l'autre elle reste inactive. Ainsi donc l'action qui doit être expressément attribuée à l'*âme*, est prouvée par le fait de conscience, et ce fait ne s'explique à son tour que par l'action attribuée à l'*âme*. Voilà bien, je crois, un cercle d'où il est impossible de sortir, et la raison en est simple.

Le *principe* ou le point de départ d'une science quelconque, s'il n'est pas un fait positif, ne peut être qu'une *hypothèse* abstraite ou un principe de *convention*.

Dans ce dernier cas, toutes les déductions dont se compose la même science n'ont qu'une valeur relative au principe, et sont hypothétiques ou conventionnelles comme lui : dès lors, si la loi d'identité logique est bien observée, on doit se trouver ramené au point d'où l'on est parti. Le cercle se ferme bien sur lui-même, et voilà tout ce qu'on peut demander.

Mais si le principe est un *fait;* alors l'ensemble de tous les faits de *même espèce* qui constituent la science *réelle* dont il s'agit, ne peuvent trouver

leur explication que dans le premier qui leur est homogène, sans qu'il y ait lieu à des recherches ultérieures.

Maintenant posons cette alternative applicable au cas dont il s'agit : ou la notion attachée au mot *âme*, emporte avec elle quelque chose de plus que celle du *moi* senti; ou elle est restreinte à l'idée du *moi*, dans le fait positif de conscience.

Dans la première alternative, tout ce qui se déduit de la notion abstraite ou ontologique d'*âme*, hors du *moi* réel, ne saurait être établi que comme vérité conditionnelle relative au principe. Dire dans ce cas que le seul caractère des opérations qui puissent être attribuées à l'*âme* est la *conscience*, n'est-ce pas limiter arbitrairement la valeur d'une *cause* qu'on nous présente d'un autre côté comme générale et *absolue*? Et en effet, si l'âme peut exister sans le *moi*, pourquoi n'agirait-elle pas aussi sans lui? il est impossible d'établir là par le fait, le pour ni le contre; tout dépend de l'hypothèse fondamentale.

Dans le second cas où le mot *âme* n'emporterait vraiment d'autre idée que celle de *moi senti*, le principe énoncé revient à celui-ci : les seules opérations qui puissent être attribuées au *moi*, sont celles qu'il s'attribue réellement dans le fait de conscience; ce fait ne s'expliqne donc que par lui-même : c'est l'*identité absolue* (1).

(1) C'est aussi là que se sont trouvés ramenés les philosophes

Il faut en rester là, à moins qu'on ne change de système d'idées, ou qu'on ne cherche à lier les faits intérieurs à tel autre ordre de faits donnés par une observation différente : car ainsi, en sortant du cercle des *identités*, on pourrait trouver des signes ou des symboles propres à représenter et limiter sous un point de vue les mêmes idées qui se cachent et se confondent sous un autre.

De tous les métaphysiciens, Locke est bien, je crois, celui qui a le plus exactement distingué les deux ordres d'idées ou de faits dont se compose la *science* humaine. Mais n'ayant pas saisi à la source toute l'intimité des liens qui les unissent, il n'a pu voir comment les deux sortes d'observation devaient servir à s'éclairer l'une par l'autre. Il a bien aussi enseigné, et en grande partie par son exemple, qu'il fallait se restreindre dans les limites des idées données par les *sens* et la *réflexion ;* et pourtant il n'a pu se dispenser d'admettre en *principe* l'existence absolue d'une force *innée à elle-même*, d'une vo-

allemands dont nous parle le judicieux historien des systèmes. Le grand cercle d'identités logiques, qu'ils ont parcouru avec une force de tête souvent étonnante, n'a guère abouti qu'à des résultats de cette espèce : *le moi est moi , il se pose lui-même* (A = A), etc. Les mathématiciens sont aussi bien conduits quelquefois à des *équations* purement *identiques* de cette forme ; mais ils sont avertis par l'insignifiance même du résultat, qu'il faut abandonner un problème insoluble, ou changer de méthode de résolution, en prenant la question dans un autre sens. Pourquoi les métaphysiciens attacheraient-ils plus d'importance et de réalité à leurs *identités* logiques ; ou pourquoi n'en tireraient-ils pas la même conclusion que les mathématiciens ?

lonté ou puissance d'action antérieure au *moi* qui s'attribue l'acte et le vouloir dans l'existence réelle.

Si c'est là une hypothèse qui ne se fonde sur aucune idée claire de *sensation*, ni de *réflexion*, avant de blâmer Locke d'y avoir eu recours, il faudrait savoir s'il pouvait faire autrement; et si, dans quelque système que ce soit, il est possible d'échapper à une notion ontologique de cette sorte, sous quelque signe ou symbole qu'on puisse d'ailleurs la représenter. Mais un reproche qu'on serait plus fondé, peut-être, à adresser à ce sage métaphysicien, c'est de s'être trop circonscrit dans la valeur absolue de l'hypothèse; en l'employant comme moyen unique d'explication des faits et comme le dernier terme où dût s'arrêter l'analyse: car ainsi, en admettant quelque chose d'*inné* contre son intention expresse, il renonça à chercher dans la réalité pratique l'origine *effective* d'une force motrice qui ne peut commencer à agir; ou *être* pour elle-même qu'en tant qu'elle se déploie sur tels instruments et suivant telles conditions dont on ne peut la séparer. En méconnaissant ces conditions, Locke ne put déterminer exactement la valeur de l'idée réflexive *volonté*, ni marquer avec quelque précision l'étendue et les limites d'une *puissance* de *mouvoir*. Encore moins, put-il reconnaître l'influence de son exercice réel sur la génération de toutes nos connaissances, à partir même de l'individualité personnelle. C'est cette lacune encore subsistante malgré tous les progrès

de la science, depuis l'Essai sur l'entendement humain jusqu'à nos jours, qu'il faudrait tâcher de remplir maintenant. La métaphysique seule ne saurait y suffire, et nous venons d'en indiquer la raison : il faudrait donc en chercher les moyens dans un autre point de vue plus rapproché de l'expérience.

(IV. Conclusion de ce qui précède. C'est dans l'analyse des conditions du mouvement *volontaire* qu'il faut déterminer l'idée de *volonté*.)

S'il existait quelques moyens, quelque *signe naturel*, propre à fixer l'idée encore indéterminée d'une puissance de vouloir et d'action dont plusieurs philosophes conviennent aujourd'hui que l'individualité personnelle ne peut être séparée, on les chercherait vainement dans la notion ontologique d'une *force virtuelle*, indépendante de toute condition d'exercice; on ne les trouverait pas davantage en généralisant le terme *volonté* de manière à y comprendre une classe entière de modes tous passifs; ni en le spécifiant encore à quelque élément de la même classe, tel que le *désir;* ni enfin en l'étendant à un ordre quelconque de sensations composées et mixtes, où il est si difficile de faire la part exacte de l'*action* et de la *passion*.

Parmi tous les modes divers de notre existence actuelle, il en est un surtout susceptible d'être éprouvé alternativement de deux manières; savoir, comme *sensation passive et simple*, et comme *per-*

ception active et redoublée, tel est le caractère spécial du mode qui accompagne l'exercice de la contractilité musculaire : *perception de mouvement avec effort*, lorsque cette contractilité s'effectue sous l'influence directe de la *force* propre que nous appelons *volonté*: sensation musculaire *simple* hors de cette influence.

N'est-ce pas d'un tel contraste (et quelle lumière y a-t-il pour nous hors des *contrastes?*) n'est-ce pas, dis-je, de cette alternative d'action et de passion que peut ressortir le *signe* unique propre à nous manifester une volonté qui s'étend à *tous les actes* ou mouvements dont le *moi dispose sans aller plus loin?* et dans quel autre mode de notre être pourrions-nous chercher l'origine effective de cette force si ce n'est dans celui où son caractère est sensiblement empreint, et en qui seul elle devient *vivante?*

Or, l'observation physiologique nous apprend à distinguer avec assez de précision les organes dont les mouvements sont ou deviennent *volontaires*, en se contractant avec un effort senti, de ceux dont les contractions s'opèrent toujours sans effort, et aussi sans volonté. — La physiologie va même jusqu'à expliquer hypothétiquement et d'une manière plus ou moins probable, ce qui se passe dans diverses circonstances de ces mouvements *volontaires* et *involontaires*, elle nous dit quels sont les instruments mis en jeu, ceux d'où part l'action, ceux qui la transmettent et la reçoivent. Si cette science expérimen-

tale pouvait donc déterminer la condition organique propre qui correspond au mouvement *voulu*, et le différencie nettement de celui qui ne l'est pas; ne serait-ce pas elle qui aurait trouvé le signe ou le symbole du *vouloir*; et ne pourrions-nous pas dès lors faire mieux que *bégayer* sur le *ressort* intérieur (1) auquel se lie le sentiment d'une puissance d'effort, et par suite celui de l'individualité?

Ici le problème fondamental se présente sous une forme qui semble le rendre moins mystérieux et laisser quelque espérance à l'analyse. Voyons pourtant encore si sa résolution complète est du ressort de la physiologie.

§ III.

D'UNE ANALYSE PHYSIOLOGIQUE DE LA MOTILITÉ.

Les impressions faites d'abord sur les extrémités nerveuses, suivant un physiologiste célèbre, étant transmises au centre commun du système *sensitif* et *moteur*, ce centre réagit d'abord sur l'organe nerveux, et de là résulte la *sensation*; puis sur les parties musculaires, et de là suit la *contraction* ou le mouvement. Or, c'est cette dernière *réaction* qui constitue la *volonté*.

Entendons-nous ici sur la valeur des termes, ou sur l'espèce des *idées* que nous pouvons y rattacher.

A la réaction d'un centre organique peut correspondre l'*exercice* d'une *volonté*; mais l'*image* d'une

(1) Expression de M. Merian. *Voyez* plus haut.

telle réaction et l'idée réflexive d'un *vouloir*, sont deux conceptions si hétérogènes, qu'on ne saurait tout au plus admettre l'une que comme *signe* ou symbole de l'autre sans pouvoir les *identifier* ni même les associer dans un même rapport de cause et d'effet.

Nous l'avons remarqué déjà (*voyez* la première partie, § III), le physiologiste et le métaphysicien ne s'occupent point du tout du même ordre de faits.

Le premier concentrant son imagination ou sa vue extérieure sur le jeu et les fonctions des organes, peut n'en étudier que le *matériel* ou le *nu*; comme celui qui sans songer aux choses représentées, s'arrêterait aux traits d'une langue écrite ou aux simples peintures des hiéroglyphes.

Le philosophe va plus loin; et lorsqu'il s'occupe à son tour des instruments organiques et de leur jeu, il peut y avoir des symboles propres à le conduire, en vertu d'une liaison naturelle ou hypothétique, à un autre ordre d'idées qu'il ne peut directement atteindre.

Étudie-t-il, par exemple, les circonstances d'une fonction telle que la *contractilité musculaire?* il s'attachera à y découvrir la condition particulière qui peut correspondre *phénoménalement* au sentiment d'un effort voulu; pour circonscrire ainsi en représentation l'étendue, les bornes et les moyens d'exercice d'un pouvoir qui ne se manifeste point au dehors, mais dont l'idée propre est toute en réflexion.

Mais là où cesse le sentiment et l'*aperception* possible, là se trouve aussi placée, pour le philosophe, la borne de son domaine : plus loin les phénomènes organiques cessant de correspondre à des faits intérieurs, ne rempliront plus les fonctions de *signes*, ou ne lui parleront qu'une langue morte, étrangère, dont il ne saisira aucun analogue avec sa langue vivante... En restreignant ainsi la valeur des symboles physiologiques, voyons pourtant comment le philosophe pourrait s'en aider pour fixer des idées si sujettes autrement à lui échapper dans leur origine ou leurs limites.

(I. Différentes espèces de contractilité musculaire, distinguées par les physiologistes.)

Le phénomène général de la contractilité musculaire offre trois cas particuliers qui, distingués avec une précision nouvelle par des physiologistes modernes, ont été rapportés à trois propriétés ou fonctions vitales différentes (1).

1° *Contraction organique insensible*, propriété *inhérente* à la fibre musculaire, ou peut-être, *communiquée* à cette fibre inerte et passive en elle-même, par l'action propre des nerfs répandus et cachés dans son intérieur : question étrangère à

(1) J'emploie toujours de préférence la division de Bichat, par les raisons énoncées dans la note du chapitre Ier, page 154.

l'analyse philosophique, qui n'a point à s'occuper expressément de cette propriété vitale.

2° *Contraction organique sensible* : propriété du même ordre que la précédente, ou différente par le *degré* seulement. Ici l'impression faite sur la fibre musculaire, directement reçue par elle ou par les filets nerveux qui y sont répandus, est transmise au centre général du système. La seule circonstance qui différencie cette impression musculaire de toutes les autres, c'est qu'elle n'a point le caractère *affectif*, propre à celles qui sont reçues directement par l'organe nerveux (à moins qu'il n'y ait lésion du muscle). Du reste, il y a parité exacte dans la manière dont l'impression est reçue et transmise; et à tout exercice de la contractilité organique *sensible* correspond ainsi une véritable *sensation* de l'ordre de celles qui ont été comprises dans la classe d'*animales*. (Voyez la division précédemment indiquée.)

3° *Contraction animale* ou *volontaire*. Ici la *disposition contractile* appartient bien toujours à l'organe; mais on a plusieurs preuves d'expérience, que la *cause* ou l'agent vraiment producteur de la *contraction*, réside dans un centre commun d'où part l'influence ou l'irradiation motrice, transmise de ce centre au muscle par l'intermède des nerfs cérébaux. Mais de plus, il y a dans cette espèce de contractilité, indifféremment appelée *animale* ou *volontaire*, des circonstances très-diverses, que nous sommes avertis de ne pas confondre. 1° Le

centre unique, considéré comme *moteur*, peut recevoir, de la part des organes placés hors de sa dépendance directe, une impulsion provoquante qui détermine sa *réaction* alors *forcée*, et pour ainsi dire *mécanique;* 2° l'*action* motrice peut aussi commencer directement de ce centre, ou n'être déterminée que par des impressions reçues ou nées dans son propre sein.

Dans ce dernier cas seulement, le centre moteur peut être considéré comme *actif:* dans l'autre il obéit lui-même à des excitations sympathiques sous lesquelles il est *passif;* et alors la *cause* directe du mouvement doit se rapporter à l'organe interne, d'où est partie la première impulsion qui a entraîné par suite la réaction centrale.

Maintenant, sera-ce *indifféremment* dans l'un et dans l'autre de ces deux modes de contractilité, que nous pourrons assigner la présence d'une *volonté* constituée, et trouver le *signe naturel* qui nous la représente? Cela dépend de l'idée que nous attacherons au signe conventionnel *volonté*. Comprenons-nous sous ce terme général toute *affection* de *malaise*, d'*inquiétude*, de *besoin*? Alors comme il est reconnu que ces impressions ont leur siége dans des organes intérieurs, dont les fonctions commencent avec la vie, et ne peuvent s'interrompre qu'avec elle, ce sera à l'ensemble de ces impressions organiques ou sensitives, et à la part qu'y prend le centre de motilité par sa réaction sympathique, qu'on

pourra physiologiquement rapporter l'idée de *volonté* générale comme à une cause commune de tous les mouvements, tant des déterminations instinctives les plus aveugles, que des actes libres que la conscience éclaire et qu'un sentiment de puissance accompagne. Ainsi la contraction *animale* correspondant à la *sensation* de même nom, pourrait en même temps être dite *volontaire* comme ayant son principe dans le besoin et l'appétit identifiés par hypothèse avec la *volonté* même.

Mais si nous attachons expressément l'idée de *volonté* à la puissance individuelle d'effort ou d'action; si nous observons de plus que les mouvements forcés par l'appétit, les passions ou toutes les exacerbations fortes de la sensibilité (qui mettent, comme on le dit vulgairement et non sans raison, l'individu *hors de lui-même*) excluent tout sentiment de puissance, et s'accomplissent par une force aveugle opposée à celle que nous sentons comme *nôtre;* alors nous pourrons penser que la contraction *volontaire*, différente dans le sentiment intime de celle qui est caractérisée *animale*, doit avoir ses conditions propres, et ne peut admettre un même mode d'explication physiologique.

En supposant donc que l'on fût fondé à lier la première à une *réaction* sympathique du centre cérébral, on pourrait chercher le type de la seconde dans l'*action* directe qui part de ce *centre*, en individualisant ainsi le symbole d'une *volonté* proprement dite.

La dernière sorte de *contraction* établie par la division physiologique dont il s'agit, se trouverait donc sous-divisée elle-même en deux espèces différentes : celle qu'on nommerait *volontaire*, se distinguant de celle que l'on continuerait à appeler *animale* (1), de la même manière que la *perception* se distingue de la *sensation* (2). On conçoit en effet que, comme dans ce dernier cas, la vivacité de l'affection exclut la *perceptibilité*, ainsi l'énergie de la contraction animale exclut la *volonté*, bien loin que l'une puisse se *transformer* dans l'autre (3). Peut-être serait-on conduit par-là à reconnaître les causes de ces différences, au lieu de les dissimuler dans les classes arbitraires et les divisions symétriques du langage.

Alors aussi, ne confondant plus les premiers actes d'une volonté naissante avec les déterminations de l'instinct qui les précède, il pourrait y avoir lieu à

(1) On serait autorisé à appeler contraction *animale* celle qui s'effectue par la réaction du cerveau sous l'influence des organes intérieurs, parce qu'en effet c'est là le mode de motilité le plus propre aux animaux que le besoin physique immédiat met seul en action.

(2) Voyez le chapitre Ier.

(3) Après avoir observé que la sensibilité *organique* peut se convertir en *animale* à mesure que l'excitation augmente, Bichat remarque (dans le *Traité sur la vie et la mort*) que la *contractilité sensible* ne se convertit jamais ainsi en *animale*; et il avoue ne point pénétrer la cause de cette différence dont il s'étonne. S'il y a lieu de s'étonner de quelque chose ici, c'est qu'un esprit aussi judicieux n'ait pas observé le défaut d'analogie des deux cas comparés, ou plutot qu'il ait conclu l'analogie réelle de tels faits d'après l'identité des noms qu'il leur avait arbitrairement imposés

chercher dans la limite qui les sépare, par quels moyens ou suivant quelles lois progressives peut être originairement constituée une puissance de *vouloir* et d'*effort* identifiée avec la personnalité même; question qui se réduirait à celle-ci : « Comment tel mode musculaire purement instinctif ou *animal* dans l'origine, peut, du mouvement, devenir *volontaire?* » Cherchons d'abord les conditions de ce passage dans l'hypothèse physiologique que nous venons d'indiquer; et voyons si elle suffit pour expliquer le phénomène.

(II. Comment un mouvement d'abord instinctif pourrait devenir volontaire.)

A. *Première hypothèse physiologique.*

A la réaction d'un centre unique de motilité provoqué par les impressions vives des organes internes qui lui parviennent sympathiquement, correspon-

lui-même. On peut être surpris aussi, qu'il n'ait pas été averti par là du vice radical de sa classification et de son langage. La contractilité *insensible* devient *sensible* en s'exaltant, de même que la sensation organique devint animale. Ici il y a analogie et identité même entre les deux divisions comparées; c'est toujours une impression nerveuse ou musculaire qui d'abord, concentrée dans son organe propre, s'étend ensuite à tout un système ou au centre commun. Mais dans la contraction dite *animale*, il faut que l'irradiation motrice se transmette dans un ordre inverse du cerveau au muscle; et cette transmission ne peut avoir lieu sans l'intermède des nerfs qui vont directement du centre cérébral à l'organe contractile. Pourquoi donc s'étonner que des contractions sensibles comme celles du cœur ou de l'estomac ne deviennent jamais *volontaires*, lorsqu'on sait que là seule condition qui pût les rendre telles, manque absolument?

dent des mouvements brusques, tumultueux, aveugles. Tous les muscles alors sont fortement contractés; l'animal s'avance, se retire ou demeure immobile. Là, sont bien tous les signes vrais d'une contraction *animale*; mais y a-t-il celui d'une *volonté?* L'animal est affecté, et il est mu, voilà bien deux *effets* qui sont à nos yeux signes réciproques l'un de l'autre. Mais où est le type de ce sentiment individuel qui lie si intimement en nous-mêmes l'effet ou le mouvement produit à sa *cause* productive? L'être sensitif ne pourrait-il pas ainsi se mouvoir éternellement sous la loi de l'instinct, sans conscience de mouvement et d'action, sans *idée* d'aucune existence, pas même de la sienne?

En accordant que la première connaissance, la première sensation extérieure distincte naisse du mouvement senti et voulu (1), est-ce dans cette locomotion instinctive qu'il faudrait aller chercher l'origine réelle d'une connaissance quelconque? Et comment la simple sensation musculaire, faible et non affective par sa nature, ne disparaîtrait-elle pas alors sous les impressions vives et tumultueuses qui la déterminent? Comment assigner l'origine de la pensée, là même où toute *conscience* déjà enveloppée va de nouveau s'absorber ou s'éteindre?... Mais voyons plus loin, en suivant l'ordre des progrès de la vie.

(1) Principe fondamental de M. de Tracy. Voyez ses *Mémoires* et ses *Éléments d'idéologie.*

Forcé d'abord à réagir sous l'impulsion provoquante des organes intérieurs, le ressort central de l'activité motrice se sera monté insensiblement, et aura contracté des déterminations telles qu'il pourra réagir ensuite par sa propre énergie, et dans l'absence des premières excitations intestines. Sous l'action répétée de ces causes stimulantes, il aura dû s'établir entre le centre moteur et les organes mus, une coordination et des rapports directs, tels que les uns devenus plus dociles se seront pliés à obéir pendant que l'autre prenant peu à peu une sorte d'initiative ou de prédominance, aura appris à diriger et à commander l'action.

Aux premiers actes accomplis sous de telles lois, pourraient correspondre de véritables *sensations* de mouvements, alors proprement dites sensations *sui generis*.

En effet, 1° elles ne seraient plus distraites et obscurcies par les affections vives et tumultueuses qui entraînaient d'abord la réaction du centre moteur. En second lieu, les organes ayant acquis plus de consistance, et perdu une partie de cette *irritabilité* qui leur est propre, surtout dans les premiers temps de la vie, résisteraient davantage à la force contractile, solliciteraient des stimulants plus actifs et un déploiement d'effort plus intense, d'où naîtrait le sentiment distinct de cet effort, toujours proportionné à la résistance organique.

Ainsi, nous aurions pour conditions et signes pri-

mitifs du sentiment d'*effort voulu* : 1° l'action commencée dans un *seul* centre organique et transmise continuement aux organes mobiles.

2° Résistance de ces organes à la contraction alors doublement sentie dans l'action nerveuse qui l'effectue directement, et dans l'impression musculaire reportée au centre d'où la détermination est partie.

3° Surtout, affaiblissement de toutes les impressions affectives qui pourraient absorber ou distraire les produits directs de la force motrice.

Mais cette hypothèse réduite à sa véritable valeur symbolique suffit-elle pour interpréter toutes les circonstances du fait intérieur à qui elle s'applique? En donne-t-elle même la condition propre et le catère vraiment distinctif?

Si elle peut servir à noter le passage successif des déterminations instinctives aux premiers actes accompagnés de vouloir et d'effort, comment expliquerait-elle le concours simultané de ces déterminations et de ces actes, lorsqu'il . . . . . .

. . . .

. . . .

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

SUR LE SOMMEIL,

LES SONGES

ET LE SOMNAMBULISME.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS

SUR LE SOMMEIL,

LES SONGES

ET LE SOMNAMBULISME.

PREMIÈRE PARTIE.

DU SOMMEIL ET DE SES CAUSES; DE L'ÉTAT DU CORPS DANS CETTE FONCTION, ET COMME ELLE S'ALLIE AVEC LA SUSPENSION DE LA VOLONTÉ.

Si nous pouvions nous étonner des phénomènes que l'habitude nous a rendus les plus familiers, comment n'éprouverions-nous pas une surprise mêlée d'effroi, en réfléchissant à cette différence si prodigieuse entre deux modes alternatifs d'existence, dans l'un desquels nous vivons, sentons et agissons avec la conscience ou le sentiment intime de notre existence, de nos impressions et de nos actes; tandis que dans l'autre, nous vivons, sentons et agissons, souvent aussi par les mêmes organes, et en apparence de la même manière, sans conscience, sans *moi*, sans souvenir, et en demeurant comme étrangers, dans l'un de ces états ou modes d'existence,

à tout ce que nous avons éprouvé, senti, imaginé ou fait dans l'autre? Sans doute le phénomène du sommeil a dû faire naître de bonne heure dans l'esprit de l'homme, avec l'idée de la mort ou d'un sommeil éternel, celle d'une survivance ou d'une vie qui ne fait que changer de forme quand elle semble cesser d'être.

Dans un monologue, admirable par la sublimité de l'expression, autant que par la profondeur des pensées, Buffon fait dire au premier homme, quand il se rend compte à lui-même des effets de ses nouvelles impressions, et au sujet du sommeil dont il goûte les douceurs pour la première fois : « Tout « fut effacé, tout disparut : la trame de mes pen« sées fut interrompue; je perdis le sentiment de « mon existence. Ce sommeil fut profond; mon ré« veil ne fut qu'une seconde naissance, et je sentis « seulement que j'avais cessé d'être. Cet anéantisse« ment que je venais d'éprouver me donna quelque « idée de crainte, et me fit sentir que je ne devais « pas exister toujours. J'essayais de nouveau mes « sens; je cherchais à me reconnaître et à m'assu« rer que mon existence m'était demeurée tout en« tière; car je craignais d'avoir laissé dans le som« meil quelque partie de moi-même. »

Qu'il se rassure, cet homme naissant : il n'a rien perdu dans le sommeil, et il retrouve toute son existence, son *moi* tout entier, dès qu'il recommence à agir et vouloir.

Le sommeil n'est autre chose en effet que la suspension momentanée de la volonté ou de la puissance d'effort; et tous ces phénomènes qui l'accompagnent, peuvent s'expliquer par ce seul principe. Une telle généralisation, si elle est fondée, serait un pas de plus dans la science de l'homme, qui doit, comme toutes les autres, tendre toujours à remonter des faits de détail aux lois les plus générales.

Les physiologistes qui ont le plus approfondi les causes et les circonstances de l'état de sommeil, ne semblent pas avoir saisi ou suffisamment noté le caractère essentiel de cette fonction périodique.

Bichat, qui a porté le coup d'œil du génie dans presque tous les sujets qu'il a traités, a considéré celui-ci sous un point de vue trop particulier et trop exclusivement relatif à sa division des deux vies : « Le sommeil général, dit-il (1), est l'ensemble « des sommeils particuliers des organes; il dérive « de cette loi de la vie animale, qui enchaîne con« stamment dans ses fonctions des temps d'inter« mittence aux périodes d'activité; loi qui la dis« tingue d'une manière spéciale de la vie organique, « qui ne s'interrompt jamais, et sur laquelle aussi le « sommeil n'exerce qu'une influence indirecte. De « nombreuses variétés se remarquent dans cet état « périodique; tantôt toute la vie externe et l'ensem-

(1) *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, 1re partie, art. 4e, § 3.

« ble des facultés qui s'y rapportent, sont entière« ment suspendues, tantôt il n'y a qu'un organe « isolé qui sommeille. Dans le sommeil agité par les « rêves, qui ne sont qu'une portion de la vie ani« male échappée à l'engourdissement où l'autre par« tie est plongée, l'imagination, la mémoire et le « jugement, la locomotion même et la voix, restent « en exercice, les sensations et la perception sont « seules suspendues. Quelquefois même, comme « dans le somnambulisme, il y a une partie des « sens, tels que l'ouïe et le tact, qui conservent leurs « communications avec les objets extérieurs, pen« dant que d'autres les ont perdues. Ainsi nous dor« mons à peine deux fois de suite de la même ma« nière, et une foule de causes modifient le sommeil, « en appliquant à une portion plus ou moins grande « de la vie animale la loi générale de l'intermittence « d'action (1). »

L'ensemble de ce Mémoire fera voir combien sont inexactes et dénuées de fondement la plupart de ces assertions; contentons-nous pour l'instant de reprendre le vague et l'incertitude qu'elles jettent sur le caractère et les causes réelles du sommeil proprement dit. Cet état n'est point caractérisé dans son rapport avec l'âme, ni même avec le corps, quand on le fait consister dans l'engourdissement

(1) Ceci est plutôt un extrait qu'une citation du passage de Bichat.

où tombent tels organes partiels, isolément considérés. Les fonctions de la vie, tant intérieure qu'extérieure, ont chacune leur période d'activité et de rémission; quelqu'une ou plusieurs mêmes de ces fonctions peuvent être momentanément suspendues, sans que pour cela il y ait sommeil proprement dit, et dans le sens de l'idée que nous attachons ordinairement à ce mot. Au contraire, les organes des deux vies peuvent être dans l'état de pleine activité et sans lésion apparente, pendant qu'a lieu le véritable sommeil.

Il est à mon avis très-inexact de distinguer les modes d'un sommeil général ou partiel, de dire que dans les derniers cas, où une portion de la vie animale échappe à l'engourdissement où l'autre est plongée, l'imagination, la mémoire, le jugement et une partie des sens peuvent rester en exercice, etc.; car, 1° dans l'état dont il s'agit, ou il y a un *moi* qui a la conscience plus ou moins vive des impressions et des images, ou bien il n'y a pas de conscience et de moi. Dans le premier cas, ce n'est pas un sommeil ordinaire, même incomplet; dans le deuxième, c'est un véritable sommeil complet, quand même tous les organes seraient en exercice chacun de leur côté. J'emploie ici de préférence cette locution, sommeil complet et incomplet, au lieu de celle de général et partiel, qui, à mon avis, présente un contre-sens; car si la fonction du sommeil est caractérisée surtout par l'absence ou la suspen-

sion de la conscience du moi avec celle de la volonté, il ne peut y avoir de sommeil partiel, comme il n'y a point de *moi* partiel; et le sommeil général ou complet n'est pas plus la somme des sommeils particuliers que le moi un et indivisible n'est la somme des parties sentantes. 2° Il n'est pas plus exact de dire que l'imagination, la mémoire et le jugement sont en exercice avec une partie des sens externes dans ce mode de sommeil qu'on appelle partiel. Il est bien vrai que l'imagination considérée comme la faculté de recevoir ou de produire spontanément des images ou des intuitions simples, subsiste dans l'absence complète du moi, ou dans cette suspension absolue de la volonté qui constitue le sommeil parfait; mais comment admettre un exercice quelconque des facultés actives, et proprement dites intellectuelles, exercice qui se réfère uniquement à celui d'une volonté jouissant de sa pleine puissance, et au développement le plus complet de la conscience, de l'attention, de la réflexion; comment, dis-je, associer ces facultés supérieures de l'intelligence avec un état qui exclut par sa nature la condition première et fondamentale de toute intelligence, celle du *conscium* et du *compos suî?* En quoi les rêves ou les images du sommeil, les mouvements et les actes mêmes mieux déterminés du somnambulisme, peuvent-ils différer des idées, des actions de la veille, si ce n'est précisément par cette absence de tout jugement, de toute réflexion ou

attention, qui, plaçant ces images et ces actes aveugles du somnambule hors de la portée de tous ses souvenirs, ne laisse aucune prise à la mémoire ou au retour sur le passé, et en fait une portion d'existence tout à fait détachée ou séparée de la personne? Ces contradictions et cette inexactitude dans la manière d'envisager la fonction propre du sommeil et ses principaux phénomènes, tient à ce que l'illustre auteur du livre *sur la Vie et la Mort*, n'est pas remonté jusqu'au caractère essentiel qui constitue cet état particulier de l'âme et du corps; et avant tout, à ce que, prévenu pour sa division systématique des deux vies, il a prétendu faire rentrer la puissance de volonté, avec toutes les facultés qui lui sont subordonnées, dans les fonctions de la vie animale, en fractionnant pour ainsi dire l'unité du vouloir et du moi, en les disséminant dans les organes de cette vie; point de vue que je regarde comme absolument opposé à celui qui doit servir de fondement à la science de l'homme intelligent et moral.

Les phénomènes du sommeil, ses causes et ses circonstances principales, devaient entrer dans le vaste plan de l'auteur des *Éléments de la science de l'homme*, et ne pouvaient échapper à sa sagacité. C'est en réunissant les vues générales de Barthez, exposées dans le style serré et concis qui caractérise ce profond écrivain, avec les considérations lumineuses et plus détaillées que mon honorable ami, feu M. Cabanis, a renfermées dans son livre

immortel *sur le Physique et le Moral de l'homme* (article du Sommeil et du Délire), qu'on pourrait parvenir, je pense, à établir une théorie plus exacte et complète sur la partie purement physiologique des phénomènes du sommeil. Je dois dire pourtant qu'en réunissant les aperçus de ces deux grands maîtres, il y manquerait encore l'unité de principe ou de cause à laquelle on peut enchaîner cet ensemble de phénomènes, de manière à remplir à la fois l'objet du métaphysicien, qui s'occupe surtout à déterminer l'état de l'âme ou du principe pensant dans le sommeil, et du physiologiste qui ne cherche qu'à déterminer l'état du corps ou les fonctions du principe de la vie qui correspondent au sommeil ou qui peuvent le produire dans certains intervalles périodiques. Voyons s'il n'est pas possible de trouver un principe commun propre à réunir au moins en partie ces deux sortes de vues.

Je saisis d'abord une idée principale dans la théorie de Barthez à ce sujet. L'état de sommeil est caractérisé, suivant cet auteur, par une concentration du principe de la vie et de la sensibilité dans chacun des organes partiels que ce principe anime, et entre lesquels aussi il établit une véritable solidarité, une sympathie réciproque, plus ou moins intime dans l'état de veille. Or, cette sympathie, cette solidarité doivent être suspendues, par l'effet de la concentration du principe vital, dans chaque organe séparé qui demeure ainsi livré à son mode particu-

lier de vie ou de sensibilité, sans communiquer, du moins aussi intimement, avec les autres, sans s'aider de leur concours dans les fonctions qui lui sont dévolues par sa nature propre. De là résulte aussi, suivant le même auteur, un affaiblissement ou un ralentissement remarquable pendant le sommeil de toutes les fonctions même de la vie intérieure, telles que la sanguification, la circulation, la calorification, la digestion, les sécrétions diverses, l'absorption et l'exhalation. On peut admettre aussi, en se servant du même principe pour en tirer une conséquence différente, que les forces radicales des organes de la vie intérieure peuvent bien prendre réellement un surcroît d'activité, par l'effet même de la concentration dont il s'agit, pendant que leurs forces effectives n'étant point aidées alors par le concours ou la synergie des autres organes, semblent être tombées au-dessous du ton naturel et relatif qu'elles ont dans l'état d'activité soutenue de toutes les parties qui sympathisent pendant la veille, de manière à se communiquer et à échanger pour ainsi dire les degrés d'activité et de force vitale dont chacune jouit en particulier. L'augmentation de cette force radicale dans l'organe où la concentration est déterminée, semble bien se manifester dans beaucoup de cas observés par les naturalistes et les médecins, et qui sans cela seraient inexplicables; tels sont ceux où le sommeil pris aussitôt après le repas, facilite et accélère le travail de la digestion;

et celui peut-être où la conception paraît devenue plus facile et plus assurée dans certains temps par l'isolation ou la concentration des forces sensitives de l'organe générateur, qui conserve et élabore d'autant mieux le fluide séminal dont il vient d'être imprégné, qu'il est moins distrait par des impressions trop vives, faites dans d'autres organes sympathisants, qui attirent à eux une partie de la sensibilité. Comment expliquer autrement que par un accroissement de forces radicales des organes intérieurs, livrés à leur vie propre par le même effet de concentration, ces phénomènes si curieux et encore si peu connus dans leurs causes, du long sommeil ou de l'engourdissement profond où demeurent plongées, pendant tout l'hiver, plusieurs espèces d'animaux qui restent enfouis sous la neige, ou au fond des marais, en conservant toujours une température égale et bien supérieure à celle de la surface? Avec quelle ténacité leur principe de vie ne doit-il pas adhérer à chacun des organes intérieurs, pour résister à tant de causes de destruction dont la sensibilité et la motilité extérieure ne peuvent plus les garantir! Mais j'abandonne des sujets si intéressants à la physiologie pure à laquelle ils appartiennent, et je me hâte d'arriver à l'objet particulier de ce Mémoire.

Je crois avoir démontré ailleurs (1), que l'état de

(1) Mémoire sur *la décomposition de la pensée.*

veille n'est autre qu'un état d'effort exercé par la volonté ou force hyperorganique sur l'ensemble des organes qui lui sont directement soumis ; effort qui constitue aussi le moi, ou le rend présent à lui-même, à ses sensations et à ses actes, tant qu'il persiste ou tant que la veille dure.

De là il me semble qu'on peut conclure :

1° Que le sommeil ne peut consister que dans la suspension de l'état d'effort, c'est-à-dire de l'action présente d'une volonté ou force motrice sur les organes qui lui sont soumis ;

2° Que toutes les causes secondaires capables de produire le sommeil, ne sont autres que celles qui peuvent interrompre cet effort, empêcher ou suspendre l'action de la volonté en portant leur influence, soit sur l'instrument ou l'organe immédiat par lequel cette force s'exerce, soit sur les parties subordonnées à son action, en interrompant les communications qui lient la force motrice avec les organes mobiles ;

3° Que toutes les circonstances accessoires du sommeil, tous les phénomènes qu'il présente, ne peuvent qu'être déduits de cette interruption ou du commun principe de la suspeusion de l'effort et des facultés volontaires ;

4° Que la cause du sommeil ne saurait partir immédiatement de la vie organique, ni porter son influence directe sur les organes de cette vie, qui, se trouvant placés hors de toute dépendance ab-

solue de la volonté, ne sont point affectés d'une manière directe de sa suspension, quoiqu'ils puissent l'être d'une manière indirecte.

Nous allons essayer de développer et de confirmer ces premiers résultats de la théorie.

Si nous analysons les diverses causes les plus capables de provoquer ou d'entraîner le sommeil, nous verrons d'abord que ce sont les mêmes qui empêchent l'action continue de la volonté, ou qui sont propres à suspendre son libre exercice.

Parmi ces causes, j'en désignerai de passives et d'actives, c'est-à-dire qui sont prises dans la volonté même ou hors de la volonté.

Les causes passives sont la lassitude, l'ivresse, les poisons, les maladies qui portent sur le système nerveux. Elles tiennent, soit à l'influence délétère que portent dans l'économie, et particulièrement dans le système nerveux, diverses substances, telles que les narcotiques, certains poisons et miasmes contagieux, les liqueurs fermentées, etc. L'effet de ces somnifères paraît être de déterminer une concentration des forces sensitives et motrices dans l'organe cérébral; concentration qui tend à affaiblir peu à peu les communications sympathiques de ce centre avec les parties qui lui sont soumises, et à ôter ainsi au centre moteur son empire, et aux organes mobiles leurs moyens d'obéissance. Les périodes successives de l'ivresse occasionnée par l'opium ou le vin, nous mettent à portée de suivre les

progrès de cette sorte d'oblitération de la puissance du vouloir et de l'effort, depuis les premiers degrés d'exaltation du cerveau, qui en font jaillir des images et des traits inattendus, jusqu'au moment où les organes de la locomotion et de la voix commencent à chanceler, à hésiter, où tous les signes extérieurs annoncent que la capacité de l'effort a diminué, que la volonté est incertaine et les membres indociles, jusqu'à ce qu'enfin cette puissance étant suspendue dans son exercice, il n'y a plus d'effort, plus de mouvement, plus de moi.

Observez que dans la gradation de ces phénomènes, la même cause qui, poussée à l'excès, amène un sommeil complet, dans un degré moindre produit l'exaltation et le délire. Ces deux sortes de phénomènes sont donc bien congénères; ils paraissent tenir aux mêmes causes, et se manifestent ou se caractérisent par la même circonstance essentielle.

J'abandonne l'examen de plusieurs autres causes passives de ce phénomène, telles que les différentes maladies soporeuses, les affections ou dispositions apoplectiques des fièvres ataxiques, etc. Dans tous ces cas il y a oppression ou concentration des forces sensitives et motrices. Le centre cérébral affecté ne réagit plus que faiblement; tout annonce que la volonté a perdu une partie de son empire; les muscles ne se contractent plus sous ses ordres, ou les contractions irrégulières et violentes qu'ils peuvent exécuter alors par leur irritabilité propre, ne ser-

vent qu'à annoncer que les liens sympathiques sont rompus, et que le sommeil lié à ces mouvements, devenus involontaires, sera bientôt le sommeil de la mort. Sans entrer plus avant dans ces considérations, je passe aux causes actives du sommeil.

Ces causes, comme je l'ai dit, tiennent à l'exercice de la volonté elle-même, et c'est sous ce rapport surtout que l'on peut considérer le sommeil comme une fonction active, du moins quant au principe qui la détermine. L'état de veille prolongé amène nécessairement le sommeil à sa suite, et la succession de ces deux états alternatifs paraît être une loi de la nature, de même que celle des jours et des nuits à laquelle elle est liée; tandis que l'intervalle plus ou moins long qui sépare les retours périodiques de ces deux états, semble être plutôt une loi de l'habitude.

Le principe de l'effort constitutif de l'état de veille, quoiqu'il ne puisse être conçu que comme hyper-organique ou supérieur aux organes dans sa libre détermination, n'en est pas moins pourtant enchaîné jusqu'à un certain point aux lois et aux dispositions de ces organes sur lesquels il agit. Pour que la volonté puisse continuer, ou peut-être même commencer à s'exercer sur les organes du mouvement, placés dans sa sphère d'activité, il faut : 1° que les liens de communication directe qui unissent ceux-ci au centre, d'où part la détermination motrice initiale, subsistent dans leur intégrité, afin que cette

détermination soit transmise ou effectuée aussitôt que conçue ou voulue par le *moi;* 2° que, suivant une loi générale de la nature, qui persiste dans tous les ordres de phénomènes, la réaction de la partie mobile corresponde à l'action de la force motrice et lui soit proportionnée. Sans cette réaction, d'où dépend le sentiment de la résistance et de l'inertie du corps, l'effort de la volonté ou du moi ne saurait commencer à naître. Comment en effet y aurait-il originellement volonté de mouvoir telle partie du corps, s'il n'existait en même temps quelque sentiment ou idée confuse de l'existence de cette partie? et comment un tel sentiment aurait-il lieu si la partie mobile ne réagissait pas sur le centre du mouvement? Cette vue théorique me paraît bien confirmée par des exemples d'hémiplége, où l'on voit que les parties du corps paralysées, ayant perdu avec leur force ou disposition contractile la capacité de réagir sur le centre moteur et de résister à l'effort, sortent par là même du domaine de la volonté, et n'avertissent plus l'âme de leur existence. Quoiqu'elles puissent entretenir une sorte de vie de relation avec les objets, par la conservation de leur sensibilité extérieure, elles n'en ont pas moins perdu toute relation intérieure avec le moi en perdant toute leur motilité. Ne pourrait-on pas considérer un tel état comme un véritable sommeil des parties paralysées; et n'est-ce pas bien là ce qui se passe dans cette fonction naturelle, qui n'a lieu réellement que par

les organes soumis à la volonté pendant la veille, lorsque ceux-ci, cessant de réagir sur le centre de l'effort, ne répondent plus à l'impulsion de la force motrice, qui n'a plus lieu de s'exercer, et demeure elle-même dans l'inaction?

On sait quelle étroite analogie il y a entre les dispositions apoplectiques et la tendance habituelle au sommeil; c'est toujours une même cause qui agit, en opprimant ou suspendant momentanément l'action de la volonté sur les organes qui lui sont soumis, soit que l'influence délétère porte sur le centre moteur lui-même, en y concentrant des forces vicieusement réparties, soit qu'elle agisse sur les nerfs intermédiaires qui transmettent aux muscles le principe de leur contraction, en isolant ces parties mobiles ou rompant leurs liens de communication directe ou sympathique avec le cerveau, soit enfin qu'elle frappe directement sur ces muscles même dont elle altère la disposition contractile ou la capacité d'obéir. En nous bornant aux phénomènes du sommeil naturel, celui qui résulte immédiatement des fatigues de la veille prolongée, il paraît que les trois causes dont nous venons de parler prennent chacune respectivement une part plus ou moins grande à cette fonction, suivant l'espèce des organes qui ont été plus particulièrement exercés pendant la veille. Et d'abord, si ce sont les organes des sens ou de l'imagination passive qui ont été seuls en exercice, la concentration modérée des forces sen-

sitives dans ces organes, et dans le cerveau avec lequel ils entretiennent des rapports intimes et constants, peut éloigner de beaucoup le besoin de sommeil qui n'est amené que par la loi de l'habitude, laquelle peut même demeurer sans effet, si l'agitation des sens persévère avec un certain degré de vivacité. C'est alors que la volonté ne trouvant point hors d'elle de cause passive qui tende à suspendre immédiatement un effort trop prolongé, cherche elle-même les moyens de repos et dirige son activité contre le principe de cette activité même. Elle ferme d'abord les sens dont elle dispose aux impressions qui pourraient encore les provoquer; elle place le corps dans une attitude telle qu'il n'ait plus besoin d'effort pour être soutenu, et que les muscles relâchés n'aient plus à supporter, comme dans la veille, le travail de la station ou de l'assiette du corps. Enfin, la volonté suspendant toutes les fonctions qui sont de son ressort, et travaillant pour ainsi dire à se rendre nulle, amène le sommeil, en reproduisant par son absence la condition essentielle à laquelle il se lie.

Il résulte de ce que nous venons d'observer, que les organes externes, quoique soumis en partie à l'action de la volonté pendant la veille, ne sont pas ceux dont l'exercice, même le plus prolongé, peut produire cette espèce de sentiment que nous exprimons par les termes de fatigue ou lassitude. La concentration même des forces sensitives dans le cer-

veau, les forces motrices demeurant dans le même état, semble plus propre à éloigner qu'à amener le sommeil, par le travail et l'exaltation qu'elle donne aux facultés passives d'imagination ou d'intuition, et lorsqu'un sommeil forcé survient, soit par l'effet de la volonté même, soit par la lassitude de sentir, ou l'espèce d'hébêtement des sens qui succède à un exercice trop prolongé, soit enfin par le *collapsus* ou la chute nécessaire des forces sensitives après leur excitation. Ce sommeil ainsi déterminé est ordinairement agité et troublé par les songes les plus vifs et les plus incohérents.

La même chose n'arrive point lorsque le temps de la veille, au lieu d'avoir été rempli par un exercice continu et tumultueux des sens et de l'imagination, l'a été surtout par une contention forte et régulière de la pensée ou de la volonté appliquée, même dans l'inaction du corps, à diriger les opérations de l'esprit qui sont soumises à son empire. C'est alors qu'il paraît y avoir, pour ainsi dire, dépense de forces motrices sans mouvement réel opéré dans les muscles, et que la concentration produite dans l'organe immédiat de l'âme ou dans le centre même de l'effort, amène une lassitude réelle dans la tête et une sorte d'affaiblissement dans les organes du mouvement privés du principe actif de leurs contractions. De là le besoin de sommeil, amené naturellement par un effort trop prolongé, et à peu près comme il est à la suite d'un exercice des forces

musculaires, avec cette différence que la cause active du sommeil, ou de la suspension de la volonté paraît porter son influence directe sur le cerveau seul dans le premier cas; et sur les organes mêmes du mouvement dans le second.

Remarquons aussi que le sommeil des hommes occupés, pendant la veille, des travaux qui exigent une méditation sérieuse et suivie, ou l'effort le plus énergique de la pensée ou de la volonté, est bien moins sujet à être troublé par les rêves; et c'est là un nouveau rapport d'analogie entre les deux cas que nous venons de comparer.

Si nous examinons maintenant l'influence que peut avoir, sur l'invasion et les circonstances du sommeil, un exercice prolongé et plus ou moins violent des forces musculaires, nous verrons encore mieux l'accord de cette cause particulière avec la suspension de la volonté, et avec toutes les circonstances qui s'y rapportent.

Rappelons ici ce que nous avons observé plus haut des conditions requises de la part des organes du mouvement, pour que l'action de la volonté qui s'y applique devienne efficace, et que l'effort puisse même s'entretenir ou se produire. Il y a un certain degré d'énergie naturelle, ou acquise dans la disposition ou la force contractile de chaque muscle soumis à la volonté, qui le rend propre à obéir à l'action de cette puissance, en lui offrant tel degré d'inertie ou de résistance sans laquelle le sentiment de l'ef-

fort ne saurait avoir lieu, et sans laquelle par conséquent la volonté, toujours devancée, n'aurait pas le temps de naître; et c'est peut-être, pour le dire en passant, ce qui soustrait à l'empire de la volonté, comme à la perception de la conscience, les divers mouvements de la vie organique ou intérieure, dont les muscles peuvent être doués par eux-mêmes d'une irritabilité assez forte, ou d'une contractilité assez prompte pour n'avoir pas besoin d'être mis en jeu ou sollicités dans leurs fonctions par une force motrice supérieure, ou par une cause placée hors d'eux. Quoi qu'il en soit de cette conjecture, à laquelle les dernières expériences de Bichat sur la contractilité relative des muscles des deux vies, me semblent donner quelque degré de probabilité, je crois qu'il est permis de supposer que l'exercice prolongé des organes du mouvement volontaire peut mettre ces parties dans un état à peu près semblable à celui où se trouvent naturellement les muscles de la vie animale; c'est-à-dire augmenter, par la contraction ou l'accumulation des forces motrices dans ces organes particuliers, leur irritabilité ou leur contractilité propre, de manière à ce qu'il n'y ait plus lieu à la reproduction de l'effort, et que la volonté, retirant peu à peu son action, perde enfin, avec le sentiment interrompu de sa force motrice, ou d'elle-même, la possibilité de s'exercer ou de recommencer de nouvelles contractions dans des organes que leur nouvelle disposition a presque

entièrement séparés de son domaine. Or, de cette solution momentanée des organes du mouvement, doit résulter d'abord la lassitude; car la somme des forces inhérentes aux organes est nécessairement limitée, et elle se dissipe toujours de plus en plus sans moyens de réparation, puisque la communication sympathique avec le centre moteur se trouve interceptée en partie par le fait même de l'exercice trop prolongé. De là aussi le sommeil qui se lie directement à l'affaiblissement progressif de l'effort, et enfin à sa nullité complète, comme à la condition essentielle d'où il dépend.

Il me semble que ces explications sont assez bien déduites du principe et tendent à le confirmer. Citons encore quelques exemples à l'appui de ce qui vient d'être dit.

La concentration des forces motrices dans des organes continuement ou fréquemment exercés, et l'effet qu'a cette concentration pour accroître l'irritabilité propre de l'organe, en le rendant indépendant de l'action du centre moteur ou de la direction de la volonté, me semblent prouvés par l'exemple que Perrault rapporte d'un tronc de vipère qui, après l'amputation de la tête, rampait encore droit vers le trou d'un mur assez éloigné, où ce reptile avait coutume de se retirer. Le même exemple a été vérifié sur divers animaux à qui l'on a fait sauter la tête pendant qu'ils couraient vers un but déterminé, et dont le corps a continué suivant l'impulsion don-

née. De même, lorsque nous sommes fatigués par une marche forcée, nous sentons très-bien que nos jambes fatiguées continuent d'elles-mêmes les mouvements si souvent répétés, et nous portent, comme on dit, machinalement, sans qu'il y ait presque aucun effort de la volonté; il n'y a pas d'état aussi plus voisin du sommeil que celui-là. Si le marcheur, disposé de cette manière, s'arrête un moment, il s'endort; et on en a vu souvent dormir même en marchant. Combien de mouvements même très-compliqués nous faisons aussi par le seul effet de la répétition habituelle ou d'une disposition acquise par les organes sans intention, sans volonté, sans effort, sans moi! Et ces mouvements s'allient aussi très-bien avec l'état de sommeil; et s'ils viennent s'associer alors avec une imagination toute passive, qui subsiste aussi dans cet état, ils donnent lieu aux phénomènes du somnambulisme dont nous parlerons dans la suite. Lorsque les forces musculaires ont été trop fortement et trop longtemps exercées, une fatigue excessive peut quelquefois rendre le sommeil impossible. Les organes du mouvement, vicieusement excités, continuent à se contracter d'une manière convulsive, et à produire ces soubresauts si fatigants qui empêchent le sommeil de naître ou de continuer; phénomène très-propre, ce me semble, à prouver ce que nous avons dit sur la contraction des forces motrices, l'exaltation d'irritabilité et l'indépendance des organes.

Remarquons encore, en finissant ce chapitre, une analogie qui existe entre l'effet des mouvements continuels, et celui des impressions sensibles des sens soumis en partie à la volonté. L'effet de celles-ci est de déterminer une concentration des forces sensitives dans l'organe qui se trouve ainsi assujetti à reproduire les mêmes impressions dans l'absence des objets qui les excitaient; or cette permanence de la même impression uniforme et passive produit le relâchement de toutes les facultés actives, endort l'attention et par là amène le sommeil. Donc l'effet qu'ont les sensations uniformes pour provoquer le sommeil, tient encore en partie à la suspension de la volonté qui en est un résultat.

Je crois en avoir assez dit pour faire voir comment toutes les causes du sommeil peuvent être ramenées à ce commun principe, ou s'en déduire d'une manière médiate ou immédiate. Nous allons voir maintenant comment les différentes facultés de l'esprit, qui subsistent pendant le sommeil et donnent lieu aux divers phénomènes des songes, s'accordent également avec le fait d'une suspension dans l'exercice de toutes les facultés volontaires.

DEUXIÈME PARTIE.

DES FACULTÉS QUI SUBSISTENT DANS LE SOMMEIL, ET DES SONGES.

Pour traiter à fond le sujet que je me propose dans ce chapitre, il faudrait revenir sur des analyses longues et approfondies, que j'ai données dans le Mémoire où j'ai traité de l'analyse des facultés intellectuelles (1). Je crois avoir démontré :

1° Que si, selon l'ancienne maxime d'Aristote, rajeunie par Locke et Condillac, tout ce qui est dans l'entendement humain a été d'abord dans les sens, ce n'est point dans les sens soumis d'une manière passive aux impressions des objets extérieurs, mais bien dans les sens activés par la volonté;

2° Que sans l'attention, faculté mère de l'entendement qui n'est qu'un mode d'exercice de la volonté, ou plutôt qui est la volonté même, présente aux phénomènes des sens ou à ses propres actes et à leurs résultats; sans l'attention, dis-je, le jugement le plus simple ne saurait naître; la mémoire ou le rappel des sensations ou des idées n'aurait pas lieu; par suite point de comparaison, de raisonnement ni de réflexion.

(1) Mémoire sur la *décomposition de la faculté de penser*, couronné à l'Institut, en 1805.

Quelles sont donc les facultés qui restent, après avoir séparé la volonté et tout ce qui vient d'elle dans l'entendement? Il ne reste plus d'entendement ni de moi, mais seulement une faculté passive de sentir ou de recevoir des impressions et d'en être affecté; d'éprouver, par suite des dispositions naturelles ou acquises des organes, certains appétits ou penchants; d'avoir les intuitions ou les images des objets relatifs à ces appétits; de réaliser ces images au dehors, de se les représenter dans un certain ordre d'association nécessaire ou accidentel: telles sont les facultés qui subsistent dans l'absence de la volonté; et si nous montrons que ce sont les seules qui se concilient avec l'état de sommeil, les seules d'où l'on puisse déduire tous les phénomènes des songes, nous aurons aussi prouvé le principe de l'identité de l'état dont il s'agit avec le fait unique de la suspension de la volonté. Tel est l'objet de ce chapitre.

L'expérience atteste donc l'existence de deux principes de mouvement et d'action dans la succession des phénomènes qui constitue la veille. L'opposition et l'espèce d'antagonisme qui règne entre ces deux principes, se manifeste bien clairement dans ces états de lutte où un appétit, une affection, une passion entraînante est aux prises avec une volonté forte et énergique qui tend à réprimer son impulsion. Si cette puissance règne, les mouvements brusques, tumultueux, irréguliers sont

arrêtés, modifiés ou changés, dans le principe même de leur détermination, et passent sous l'empire d'une autre force, qui leur imprime un caractère nouveau. Les images opiniâtres qui captivaient l'esprit, et le remplissaient d'illusions plus séduisantes, plus fortes que la réalité même éclipsée devant elles, disparaissent à leur tour comme de vaines ombres; une croyance aveugle toute fondée sur les affections, qui se créent leurs objets fantastiques d'amour ou de haine, d'espérance ou de crainte, font place à une raison sévère qui ne croit plus uniquement à ce qui est senti ou imaginé, mais bien à ce qui est perçu, connu par elle, pesé à sa balance ou ramené dans le cercle de son activité. Mais supposez que la passion triomphe, et finisse par régner seule, vous aurez alors dans la veille même de l'homme passionné, dont la volonté est entièrement subjuguée, presque tous les phénomènes des songes et d'un véritable somnambulisme. L'imagination sensitive qui dirige en ce cas tous les phénomènes, alors même que les sens externes sont éveillés, est en effet cette faculté passive, entièrement subordonnée dans l'apparition des images qu'elle enfante aux impressions purement affectives des organes intérieurs avec qui elle est liée par une véritable sympathie; or, ce sont ces organes sur qui porte d'abord tout l'effet des passions, et c'est à eux seuls que les affections et les appétits ressortissent. A chaque

espèce d'affection résultant de la disposition actuelle de chacun de ces organes, correspond une image ou une suite d'images, qui persistent ou se succèdent, tant que dure la même disposition organique, et qui changent aussi brusquement avec elles.

Il n'y a point de doute que, dans l'état de veille même le plus complet, les impressions passives et immédiates d'une sensibilité intérieure, avec laquelle l'imagination tend toujours à se mettre dans une sorte d'équilibre, n'exercent une influence plus réelle et constante sur la direction des idées, les intentions spontanées de l'esprit, le mouvement des passions, en un mot sur toute l'existence physique et morale. Il n'y a qu'à détourner l'attention des objets externes, cesser de réagir sur soi-même et se laisser aller à cet état qu'on appelle rêverie, et qui est plus marqué surtout dans certaines dispositions de la sensibilité, pour reconnaître tout l'ascendant de cette puissance aveugle et qui s'ignore complètement lors même que ses inspirations sont les plus heureuses. Si nous méconnaissons ses produits, si nous sommes presque toujours conduits à les confondre avec ceux des sens ou des facultés, expressément dirigées par une volonté qui a conscience d'elle-même, c'est que ces derniers seuls ont pu fixer l'attention de l'esprit, et que les autres échappent souvent sans laisser aucune trace. Toutes les fois que la force active du vouloir n'a pris aucune part

à une impression sensible, une image ou une intuition, celles-ci, se trouvant entièrement hors de la conscience, sont à jamais perdues pour le moi, et n'ayant point reçu la première empreinte de la pensée, ne peuvent se reproduire par suite sous la forme intellectuelle de la réminiscence ou d'un souvenir proprement dit, lors même qu'elles viennent à rentrer pour la seconde fois dans la sphère de l'imagination sensitive.

Il peut arriver, en effet, qu'en vertu de certaines lois périodiques, trop peu étudiées quant à leur source et leurs résultats, le centre organique de l'imagination se trouve ramené, au bout de certains intervalles fixes, à ceux d'autres fonctions également périodiques dans le cercle des mêmes images, sans que l'individu puisse apercevoir ni reconnaître ces images comme l'ayant déjà frappé, en y associant un acte exprès de réminiscence, quoiqu'il puisse avoir le sentiment confus d'un mode antérieur d'existence à qui elles se rapportent. Plusieurs phénomènes de la vie sensitive me semblent venir à l'appui de l'existence réelle de ces lois; tel est celui de cette sorte de rajeunissement de l'imagination des vieillards, qui fait revivre après un si grand intervalle les impressions et les tableaux du premier âge, et les rend comme présents, lorsque toutes les idées, tous les souvenirs de l'âge intermédiaire les plus rapprochés sont effacés et ont disparu sans retour. Tels sont encore ces états singuliers de l'i-

magination où nous ne pouvons nous rendre compte à nous-mêmes si certaines intuitions qui nous frappent actuellement d'une manière particulière, ne sont pas des retours de quelques images confuses qui s'enfoncent pour ainsi dire dans les profondeurs du temps, et se perdent dans le vague de l'existence passée. Tel est le caractère des songes, produits uniques de cette imagination spontanée et indépendante de l'exercice de toutes nos facultés actives.

Je dis d'abord que les songes excluent tout exercice actif de la faculté d'attention; la preuve de ce fait se déduit évidemment de l'extravagance de la plupart des songes, des contradictions ou des bizarreries qu'ils présentent : il nous arrive en effet de confondre, en rêvant, les temps et les lieux séparés par de grands intervalles; dans le cours d'un même rêve, le même homme est représenté à notre imagination comme existant en différentes parties du monde; nous nous entretenons avec des personnes mortes, sans songer qu'elles sont mortes, quoique leur perte récente nous ait affectés vivement. Tout prouve donc bien alors qu'un tel état exclut absolument tout pouvoir volontaire d'attention et de rappel, pour comparer entre elles et à la réalité les différentes parties de nos rêves, pour juger si tout y est d'accord ou même possible; et cela prouve à son tour que les espèces d'intuitions vives, qui remplissent alors nos imaginations, prennent naissance spontanément et se succèdent entre elles au hasard,

suivant les dispositions organiques qui les produisent, sans que la volonté contribue en rien, soit à les produire, soit à les conserver, soit à les associer ou les lier entre elles et à en former des séries moins irrégulières. En effet, remarquez que pendant certains songes, auxquels sont particulièrement sujets les penseurs les plus profonds, il se présente quelquefois des aperçus tout à fait nouveaux, auxquels l'exercice régulier de nos facultés intellectuelles n'aurait jamais pu atteindre. Mais tous ceux qui ont éprouvé de tels états savent par expérience, que de tels aperçus ou de telles suites d'intuitions naissent sans aucune action de la volonté, et avec si peu d'effort senti que, comme l'a remarqué Addisson dans une des feuilles du *Spectateur*, l'opération de l'esprit la plus relevée, la plus pénible même pendant la veille, celle de l'invention, peut s'exercer alors sans que l'individu s'en aperçoive. Il nous arrive de croire lire ou entendre en rêvant des choses sublimes, que notre imagination produit actuellement et qui nous frappent comme la composition ou l'ouvrage d'autrui; ce ne sont donc pas les mêmes facultés qui s'exercent dans l'état de sommeil et dans celui de veille, ou du moins ce n'est pas le même principe d'action, la même puissance d'effort qui les met en jeu. C'est dans ces inspirations spontanées et subites, dans cet heureux instinct d'une tête bien faite ou bien disposée, que Socrate croyait entendre la voix de son démon fa-

milier; c'est là aussi ce qui souvent fait attribuer les songes à l'influence immédiate de certains esprits sur notre âme. En effet, cette circonstance d'un état complètement passif de l'âme dans le sommeil et les rêves, est bien celle qui a dû le plus frapper d'abord tous ceux qui ont eu occasion de réfléchir sur ce sujet; et on a dû se convaincre bientôt, et au premier examen, que si la volonté conservait sur nos songes la moindre partie de l'empire qu'elle a sur la succession de nos idées de la veille, cette puissance tendrait nécessairement à bannir les images qui nous troublent et à retenir celles qui sont agréables; mais tant s'en faut qu'un tel pouvoir s'exerce qu'au contraire nous demeurons livrés sans effort, sans réaction, aux images qui nous poursuivent et nous affectent de la manière la plus pénible.

Si nous examinons maintenant quelles sont les facultés d'association qui forment ou dirigent les suites plus ou moins irrégulières des images dont se compose un même songe, nous nous assurerons que ce sont uniquement celles qui peuvent se concilier avec une absence de tout effort intellectuel, de toute faculté d'attention volontaire. Observons, en effet, que dans l'état même de veille il y a certaines lois générales d'association qui dirigent la suite des images spontanées de notre esprit, ou déterminent les compositions ou agrégats qui s'en font dans notre tête; agrégats d'autant plus rebelles ensuite aux moyens de l'analyse, et d'autant plus

inaccessibles à la réflexion qu'ils se sont formés d'eux-mêmes, suivant les dispositions fortuites du cerveau, sans aucune intervention des facultés actives ou de la puissance du vouloir. C'est ainsi que ces produits d'une faculté d'association spontanée ou passive, qui paraît être une dépendance de la nature purement sensible ou animale, constituent des séries d'intuitions déterminées et de modes transitoires dont l'un quelconque a, comme le dit Leibnitz, sa raison suffisante dans celui qui le précède, et que, si l'on pouvait ainsi remonter le cours de cette chaîne d'états passifs jusqu'au premier rudiment de l'être sensitif, on tiendrait la loi physique du développement de cette sorte d'automate organisé et tout le secret de son existence. Mais n'y a-t-il pas dans l'homme éveillé et *compos sui* une puissance capable de résister à cet entraînement et de rompre la chaîne du destin, *quod fati fœdera rumpat?* Dans le cours de ces rêveries de la veille, où nous laissons nos idées obéir ainsi à la série aveugle qui les entraîne, et suivre sans aucun effort les lois générales d'une association spontanée, que de bizarreries, que de châteaux en Espagne, que de rêves d'un cerveau délirant, *velut ægri somnia!* Mais la volonté n'a qu'à intervenir alors pour arrêter une suite d'idées qui sans cela auraient passé rapidement, ou pour détourner le cours des images de leur pente naturelle et leur donner une nouvelle direction. Sans doute la volonté qui s'empare ainsi

de la direction des idées, au moyen des signes d'institution dont elle dispose, doit s'aider souvent des lois auxquelles l'association est soumise. Mais il n'est pas moins vrai qu'elle a aussi le pouvoir de modifier ces lois, et de les rendre fort différentes de ce qu'elles seraient, si ces lois mécaniques agissaient seules et sans son concours. Or, les séries d'images qui forment les songes, ne sont autres que celles qui résultent nécessairement des lois de l'association spontanée, lorsque aucune puissance d'effort n'intervient pour les changer. Donc, si ces phénomènes sont tels qu'ils doivent être dans la suspension de cette puissance, ils confirment le fait de son absence pendant la durée de l'état auquel ils se rapportent. Remarquez aussi que les associations formées pendant la veille de la manière la plus passive, sont celles qui se reproduisent le plus fréquemment dans les songes de ceux qui n'exercent jamais aucun empire sur leur imagination, et dont toute la vie n'est guère autre chose qu'un rêve continuel.

Je dis en second lieu que la nullité de souvenir ou l'impossibilité du rappel est un autre caractère des songes, qui suit nécessairement de l'absence de l'attention volontaire ou active dans la première production de ces phénomènes. Ce caractère est encore un fait confirmé par l'expérience de tous les somnambules qui ne se rappellent en aucune manière tout ce qu'ils ont fait, dit, ou senti pendant le som-

meil, quoique leurs actions, leurs mouvements et leurs paroles annoncent qu'ils sont occupés d'idées ou d'intuitions très-vives, très-claires, et que la suite de leurs démarches, très-régulières, très conséquentes et dirigées vers un but déterminé, porte tous les signes apparents mais trompeurs d'une intelligence et d'une volonté éclairée. Le même fait résulte encore plus simplement de l'expérience de chacun de nous; on ne saurait en douter, si on observe combien est petit le nombre des rêves dont nous conservons quelque souvenir confus, fondé même sur quelques circonstances étrangères au sommeil ou relatives à un sommeil imparfait. Cependant il est très-probable qu'il n'y a point de sommeil sans songes, et s'il n'est pas exact de dire, comme les cartésiens, que l'*âme pense toujours*, puisque la pensée proprement dite suppose la conscience du *moi*, comme cette conscience se réfère à l'état d'effort qui fait la veille, et que l'effort est périodique et suspendu dans le sommeil, on peut du moins conjecturer avec beaucoup de vraisemblance que cette faculté que nous avons nommée *imagination passive*, en tant que son exercice dépend de la sensibilité physique, n'est pas plus sujette qu'elle aux intermittences. Or, comme la vie organique ne consiste que dans une suite d'impressions reçues immédiatement par les organes intérieurs qui veillent pendant le sommeil des sens extérieurs, et que chacune de ces impressions peut ébranler sympa-

thiquement le cerveau et réveiller une image proportionnée à la nature de l'affection ou du sentiment excitateur, on voit bien que tout sommeil doit être rempli de songes, et que les personnes qui assurent qu'elles ne sont point sujettes à rêver, ne veulent point dire autre chose sinon qu'elles ne conservent au réveil aucun souvenir de leurs songes; ce qui doit arriver et arrive en effet à tout le monde, même aux rêveurs les plus décidés, quand le sommeil a été profond et complet ou destitué de tout sentiment du *moi*, de tout exercice de la volonté, alors même que l'imagination aurait été constamment en exercice. Il ne faut donc plus demander pourquoi nous ne conservons pas le souvenir de tous nos rêves, mais bien comment il arrive que nous en rappellions quelques-uns. En effet, on peut dire, et cette objection m'a été déjà faite par un métaphysicien profond, qui connaissait la théorie que je développe aujourd'hui : sans l'action de la volonté point d'effort d'attention, sans quelque effort d'attention point de souvenir; or, si, dans le sommeil, l'action de la volonté est suspendue, comment reste-t-il quelque souvenir de certains songes? Je réponds d'abord par l'observation précédente : que dans un sommeil complet, il n'y a nul souvenir, et que là où il y a souvenir, le sommeil n'était pas parfait. Je réponds en second lieu, en appliquant à ce sujet un principe bien fécond en conséquences dans la philosophie de l'esprit humain,

savoir : « qu'une perception ou une image qui passe dans l'esprit, sans laisser aucune trace dans la mémoire, peut servir néanmoins à introduire d'autres idées qui sont liées avec elle par les lois de l'association. » Il suit de ce principe, que si quelqu'une des circonstances les plus remarquables d'un songe tombe par hasard dans le cercle des images qui se présentent spontanément pendant la veille, cette circonstance pourra réveiller toute la suite des idées associées qui ont composé le songe entier, sans qu'il y ait là plus de rapport volontaire qu'il n'y a eu d'effort d'attention dans le songe même. Nous n'attachons point non plus de souvenir proprement dit ni de réminiscence expresse à ce dernier. Nous sommes conduits à rapporter l'origine de la suite d'idées associées, que l'imagination reproduit actuellement, à l'intervalle de temps rempli par le sommeil, uniquement parce que nous nous trouvons dans l'impossibilité de l'unir à aucun temps ou à aucun lieu qui ait été occupé par nos propres actions ou par les faits dont se compose l'histoire de notre vie passée de relation ou de conscience. C'est donc par une sorte d'exclusion de souvenir, plutôt que par un souvenir proprement dit, que nous reconnaissons les images du sommeil pour avoir été de véritables songes ; aussi est-il remarquable que lorsqu'il nous tombe ainsi dans l'esprit l'idée de quelque événement que nous ne pouvons rapporter clairement à aucune portion déterminée de l'espace ou

du temps, nous nous demandons à l'instant : est-ce que je l'ai rêvé? Ajoutons pour dernière observation que l'effort volontaire que fait l'esprit pour rappeler une idée, est un acte de veille complète, absolument étranger au sommeil ; il doit donc mettre l'âme dans une disposition tout à fait contraire à celle où elle doit rester pour que le sommeil continue. Aussi si, comme il arrive quelquefois mais assez rarement, on s'occupe en rêvant des signes de quelque idée, et que ceux-ci demandent quelque effort pour être rappelés, aussitôt que l'effort se déploie et que le signe se présente, le réveil s'en suit à l'instant ; tant l'état de sommeil est incompatible avec le plus léger exercice de la volonté, tant il suppose son absence complète!

Je me suis attaché particulièrement à développer cet article parce qu'il est fondamental dans la théorie que je prétends établir, et qu'il a fait la matière de longues discussions qui me paraissent terminées dès à présent.

J'analyserai maintenant avec plus de brièveté les caractères de nos songes, qui se rapportent toujours au même principe, savoir, la suspension des facultés actives.

Un caractère très-marquant qui distingue les images du sommeil de celles de la veille, est d'être toujours liées à une affection particulière de la sensibilité. C'est là ce qui rend ces images plus particulièrement rebelles à tout acte de rappel volon-

taire; car on sait bien que le renouvellement des modifications du plaisir et de la douleur, comme des causes qui les font naître, sont hors de toute la puissance du vouloir.

De ce caractère résultent :

1° La mobilité, l'inconstance des songes, quand ils suivent surtout les perturbations ou les changements brusques qui ont lieu plus particulièrement alors dans les impressions et les fonctions de la vie organique;

2° Le retour des images liées à des affections primitives et qui ont jeté des racines anciennes et profondes dans la vie sensitive. C'est ainsi que les souvenirs ou les tableaux de la première jeunesse se retracent souvent dans nos songes, avec toute la vivacité et la réalité du sentiment qui les accompagne et qui y rattache tant de charme. Nous pouvons observer à ce sujet que le sentiment excitateur des images forme aussi leur lien le plus fort et le plus intime. Aussi les associations d'idées du premier âge sont toujours les plus durables, et celles qui rentrent avec le plus de spontanéité et de promptitude dans la sphère de l'imagination passive. C'est ainsi qu'à mesure que déclinent l'énergie de la volonté et l'activité de la pensée, le vieillard revient comme par une espèce de songe sur tous les événements de son enfance, sur les affections, les plaisirs et les petites peines de cet âge heureux; tandis que tout ce qui lui arrive dans des temps plus rappro-

chés, n'ayant pu s'associer avec un sentiment vif dans une organisation flétrie, est anéanti et comme frappé de mort dans l'imagination.

3° De là aussi l'empire irrésistible et sans contre-poids, que les affections, dominantes pendant le sommeil, exercent sur la réalisation forcée des images qui leur sont liées, et dont elles déterminent la production, et la croyance ferme et la foi aveugle de l'homme qui rêve, incapable alors d'élever le moindre doute sur tout ce que son imagination lui représente, comme objet de crainte ou d'espérance, d'attrait ou d'aversion, de joie ou de tristesse, d'admiration ou d'effroi.

Il est essentiel de remarquer en général comme le phénomène le plus constamment approprié à l'état de songe, et qui se rapporte bien évidemment à la suspension de la volonté comme à la condition essentielle du sommeil; il est, dis-je, essentiel de remarquer que les intuitions ou images sensibles, qui s'offrent alors à notre esprit, sont toujours accompagnées de la persuasion de l'existence réelle des objets qu'elles représentent, absolument de même que dans la perception des objets réels qui frappent nos sens pendant la veille. J'ai développé ailleurs (1), le fondement de cette croyance, ou persuasion intime de l'existence réelle, indépendante et séparée des objets qui affectent nos sens pendant

(1) Dans le Mémoire couronné sur la *Décomposition de la pensée*.

la veille, en faisant voir que tout ce qui résiste à la volonté ou à l'effort du *moi*, est nécessairement distinct et séparé de ce *moi* et doit être jugé ou cru hors de lui. Ce premier de tous les jugements étant une fois formé et devenu profondément habituel par sa répétition de tous les instants, l'individu est nécessairement assujetti à juger ou à croire que toutes les causes d'impressions sur qui sa volonté n'a aucune prise, qui viennent le modifier dans quelque partie de son organisation sans aucun effort de sa part, et sous lesquelles enfin il est ou se sent complètement passif; que ces causes, dis-je, existent réellement et permanemment hors de lui. Quand j'ouvre les yeux, par exemple, je ne puis pas faire que je ne voie point les objets qui sont devant moi, et je leur attribue une existence séparée et fixe, toute relative à l'indépendance où ils sont de ma volonté et à l'impression qu'ils me causent malgré cette volonté ou sans son concours. Au contraire, tous les modes actifs ou les idées, qui sont des produits ou des créations passagères de notre puissance d'effort, étant des attributs du *moi*, n'ont d'existence qu'en lui, et ne sauraient s'objectiver ou se représenter comme des êtres permanents au dehors. Cela posé, toutes les images sensibles, qui se représentent d'elles-mêmes à notre esprit avec une certaine vivacité et sans aucun effort de la volonté pendant la veille, entraînent bien la persuasion momentanée d'une existence réelle; et l'on sait com-

bien les hommes doués de cette imagination vive, qui touche à la folie, sont sujets à réaliser ainsi quelquefois les produits de leur tête exaltée, quand ces produits se lient surtout à l'objet de quelque passion dominante. Mais dans l'état ordinaire, la persuasion momentanée qu'entraînent ces fantômes de l'imagination, se trouve continuellement détruite par les impressions plus vives des objets réels qui les effacent, comme la lumière du jour efface celle d'une lampe. Nous sentons surtout qu'il dépend de notre volonté de les écarter et de les faire disparaître, et dès lors elles sortent du cercle des réalités, et reprennent leur place parmi les créatures de notre fantaisie. Mais dans le sommeil profond, où la volonté est complètement suspendue, les images spontanément naissantes prennent d'abord ce surcroît de vivacité que leur donnent à la fois l'absence de toutes les impressions directes des sens extérieurs, et surtout la concentration des forces sensitives dans l'imagination; elles pourraient donc avoir par cela seul tout l'éclat des perceptions de la veille, et motiver la même croyance. De plus, la suspension de la volonté faisant que l'individu ne peut se soustraire aux fantômes qui l'assiégent, les écarter et les arrêter, ni les modifier d'aucune manière, il doit en être frappé comme il le serait absolument par les objets qui frapperaient ses yeux dans la vision passive. On voit ici comment et avec quelle simplicité ce phénomène général, commun à tous les

songes, se déduit du principe théorique que nous avons avancé.

Mais la réalisation des images vives du sommeil, ou la persuasion de leur existence fixe, séparée et indépendante, n'est jamais plus entière, plus complète et plus invincible que lorsque les fantômes sont sous l'empire d'une affection dominante, qui provoque leur apparition et détermine leur persistance ; c'est alors que le centre organique de l'imagination, absolument régi par les impressions des organes internes avec qui il est en rapport sympathique, ne peut sortir du cercle des images analogues à l'affection provoquante. C'est alors aussi que les jugements mécaniques, qui ont pour objet unique les relations de ces images avec la disposition organique ou sensitive actuelle qui les produit, et la croyance en la réalité de ces images, ont un ascendant exclusif et un degré d'opiniâtreté que rien ne peut contrebalancer ou détruire. Si, par exemple, la disposition organique qui détermine le rêve ou le jeu spontané de l'imagination, est celle qui est relative à l'affection de la crainte, l'homme le plus éclairé, le plus habituellement supérieur aux préjugés, aux vaines terreurs et aux croyances puériles de la superstition, verra en songe des fantômes hideux, des lutins, des revenants, des sorciers, des diables prêts à s'emparer de lui; et il croira d'autant plus fermement à l'existence réelle de ces fantômes que l'affection de la crainte sera plus mar-

quée, plus dominante. Dans une semblable disposition, le guerrier le plus intrépide, qu'aucun danger réel ne saurait effrayer, que l'honneur, le sentiment du devoir, l'énergie de la volonté, en un mot, le courage de la réflexion, font voler au-devant des périls et de la mort même, tremble comme un enfant devant les vains fantômes de son imagination; d'où il est aisé de conclure: 1° la suspension de toutes les facultés actives, qui seules déterminent, pendant la veille, la conduite et le caractère moral de l'individu; 2° le retour complet aux associations passives des premières idées de l'enfance, dont nous avons déjà reconnu l'influence sur les songes, et dans tous les états où, l'énergie de la pensée et de la volonté étant affaiblie ou opprimée par des causes quelconques, l'individu se trouve livré sans défense aux habitudes vicieuses ou aux caprices de l'imagination, comme à l'impulsion du tempérament.

Je déduis encore de l'influence prédominante des dispositions affectives sur la nature des songes, et de l'observation des phénomènes qui s'y rapportent, une distinction que je crois importante, et qui a échappé complètement jusqu'ici à l'analyse philosophique. C'est qu'autre chose est l'impression affective, inhérente à tel état donné de l'organisation; autre chose les produits de l'imagination que cette affection détermine, qui lui sont essentiellement analogues, et auxquels elle s'associe d'une manière intime; et autre chose encore cette affec-

tion avec cette image correspondante et la croyance dans la réalité de celle-ci. Ce sont bien là trois éléments connexes d'un même fait de notre existence, et qui se trouvent étroitement unis, surtout dans l'état de sommeil; mais ils n'en doivent pas moins être conçus comme distincts les uns des autres, puisque une expérience réfléchie peut même nous les montrer séparés.

J'observe, en effet, que telle disposition affective qui détermine le commencement d'un songe, peut le porter à un tel point de vivacité que le réveil s'ensuit d'une manière brusque. Il peut arriver alors que les fantômes de l'imagination disparaissent complètement, et que nous ne puissions plus nous souvenir de l'objet imaginaire auquel se rapportait notre émotion, quoique celle-ci subsiste encore, et qu'elle puisse déterminer le mouvement de l'imagination éveillée sur de nouveaux objets analogues au ton de la sensibilité intérieure. Ainsi quelquefois, au sortir d'un songe dont il nous est impossible de nous rendre aucun compte, il semble que nous ayons éprouvé quelque grand malheur, tant nous sommes encore agités par le sentiment funeste qui s'alliait sans doute en songe à quelques tableaux effrayants ou à quelques événements sinistres. D'autres fois nous nous éveillons avec le sentiment de peur, et l'affection craintive subsiste sans que nous puissions savoir ce qui l'excite. Ces exemples sont bien propres à nous faire concevoir ce que sont les

affections simples, séparées des images qu'elles déterminent; on ne fait pas assez d'attention à cette influence que peuvent avoir les rêves, et surtout les dispositions affectives qui les provoquent, et leur sont antérienres ou leur survivent par les sentiments et la série d'idées qui suivent le réveil. Par exemple, dans l'âge heureux des sentiments expansifs et tendres, le jeune homme ne se sent-il pas plus épris pour l'objèt qui le captive, après l'avoir vu en songe comme il voudrait toujours le voir, quoiqu'il ne garde peut-être aucun souvenir de son rêve amoureux? Qui sait, par un autre exemple en contraste avec ce dernier, mais qui tient au même principe, si quelque songe affreux, tels que pouvaient en faire un Néron, un Marat, un Robespierre, n'ont pas contribué quelquefois à exaspérer dans ces tigres féroces l'aveugle passion du crime et à préparer pour le lendemain de nouvelles proscriptions, de nouveaux actes d'atrocité?

Nous venons de voir comment le sentiment qui est associé à un songe peut subsister après le réveil, et dans l'oubli le plus complet de ce songe même; mais il arrive aussi d'autres fois que le réveil ne chasse point les fantômes, et que ceux-ci durent autant que la disposition affective qui avait déterminé leur apparition dans le rêve. Je me souviens très-bien d'avoir eu des songes où je croyais fermement à l'existence réelle de certains êtres fantastiques. Éveillé en sursaut avec un sentiment de frayeur,

j'ai remarqué, en réfléchissant ensuite à ce que j'avais éprouvé, que la persuasion de l'existence de cet être, que je voyais ou n'imaginais plus, persistait encore après un réveil assez complet, et qu'elle avait absolument la même durée et la même force que l'affection ou l'émotion de la crainte, et l'espèce de trouble que celle-ci produisait dans l'organisation; je sentais que cette croyance erronée se dissipait lentement, à mesure que l'émotion s'apaisait, et que l'une s'évanouissait enfin avec l'autre sans que la raison ou la réflexion y coopérassent en aucune manière. Voici donc un cas où la croyance dans l'existence réelle de l'objet inconnu d'une affection subsiste avec cette affection même, et se proportionne à sa durée comme à son degré de vivacité.

Je pourrais déduire de ces faits plusieurs considérations importantes pour la théorie analytique des facultés humaines, et montrer qu'il n'y a rien de plus instructif pour l'homme éveillé que l'histoire des songes, comme rien de plus utile pour l'homme raisonnable que l'histoire de la folie. Je me bornerai ici à conclure, des observations qui précèdent, que les métaphysiciens et les moralistes qui font dériver souvent les affections ou les sentiments du cœur des idées ou images de l'esprit, seraient plus fondés à admettre un ordre inverse de dérivation. Il me paraît certain, et les phénomènes que nous venons de rapporter concourent à établir, qu'à certaines dispositions naturelles ou acciden-

telles, mais toujours inhérentes au système organique et inséparable de son mode de vie particulier, correspondent immédiatement telles affections simples et fondamentales de joie ou de tristesse, de courage ou de timidité, de crainte ou d'intrépidité, de force ou de faiblesse, etc.; que ces affections primitives déterminent aussi immédiatement la manière dont chaque individu sent son existence, et par suite les rapports directs de sympathie ou d'antipathie qu'il soutient avec les êtres et les choses; de là tels penchants ou tels appétits; et dans un autre ordre de développement des mêmes facultés affectives jointes à l'imagination, telles passions secondaires, tels sentiments moraux, et telle direction dans les idées que ces passions mettent d'abord en jeu et qui réagissent sur celles-ci, pour les compliquer et leur imprimer de nouveaux caractères d'exaltation, de force et de persistance. Voilà bien, je crois, l'ordre de dérivation qui doit suivre d'une analyse philosophique qui prend pour guide l'observation ou les faits de l'expérience.

Je crois m'être conformé assez exactement à la marche d'une pareille analyse. J'ai fait voir que les phénomènes du sommeil et des songes sont des conséquences nécessaires du seul principe auquel je les ai rapportés. Ce principe est un fait d'expérience, et je n'en ai pas supposé d'autres; j'ai reconnu dans les songes la prédominance exclusive d'une certaine classe de facultés qui, étant jointes à

l'exercice de la volonté pendant la veille, en sont tout à fait séparées et indépendantes dans le sommeil; enfin, j'ai déduit analytiquement les phénomènes des songes de cette séparation même; j'ai donc lieu d'espérer que ces recherches pourront non seulement répandre quelque lumière sur la fonction et les phénomènes que j'avais particulièrement en vue, mais qu'elles serviront encore à montrer la diversité de nature qui existe entre nos facultés passives et nos facultés actives, comme l'espèce de liaison et de dépendance où elles sont les unes par rapport aux autres.

Pour remplir entièrement l'objet de ce Mémoire, il me reste maintenant à appliquer la théorie que j'ai tâché d'établir aux phénomènes du somnambulisme en particulier, qui paraissent la contredire en certains point, et ne serviront, j'espère, qu'à l'éclairer et la confirmer.

TROISIÈME PARTIE.

DES DIFFÉRENTES ESPÈCES DE SONGES, ET DU SOMNAMBULISME EN PARTICULIER.

Nous avons reconnu ci-devant deux causes ou conditions organiques principales qui peuvent coïncider tour à tour ou ensemble avec la suspension de la volonté, et continuer même à interrompre ou troubler l'exercice de cette puissance en amenant ainsi les phénomènes du sommeil et des songes.

La première de ces conditions est la concentration des forces sensitives dans des organes internes particuliers, d'où résulte une sorte de relâchement plus ou moins considérable dans les liens de la sympathie générale qui unit entre elles toutes les parties du même tout, pendant que d'un autre côté les organes dont il s'agit peuvent contracter une sympathie particulière et animale, soit avec quelque centre nerveux partiel ou quelque division cérébrale, soit avec le cerveau entier.

La deuxième condition organique principale qui détermine la production du sommeil et des songes, est un autre mode de concentration des forces sensitives ou motrices, soit encore dans le cerveau ou dans quelques-unes de ses divisions particulières, soit dans les organes mêmes du mouvement ou de la locomotion volontaire; concentration qui a pour

effet, tantôt d'affaiblir ou même d'intercepter momentanément la sympathie du centre sensible et moteur avec les organes qu'il tient en tout ou en partie sous sa dépendance dans l'état de veille, tantôt de déterminer une sympathie particulière, plus active, plus exclusive, entre quelqu'un des organes et le centre dont il s'agit.

Ces deux conditions tiennent à deux sortes de concentration des forces sensitives et motrices: l'une qui a lieu dans quelque organe interne, qui devient par là même un vaste foyer de sensations et d'actions, et entre en réaction sympathique avec le cerveau, ou quelqu'une de ses divisions particulières; l'autre qui a lieu dans le cerveau même, qui ne sympathise ou ne correspond plus alors, comme dans la veille, avec les organes sensitifs ou locomoteurs, mais seulement et d'une manière anomale, avec quelqu'un de ses organes en particulier.

Quelle que soit celle de ces conditions qui détermine le sommeil et les divers phénomènes, leur effet commun est toujours de suspendre ou de troubler l'action de la volonté, en soustrayant à sa puissance les organes sur qui elle s'exerce d'une manière médiate ou immédiate dans l'ordre naturel des fonctions de la veille, et en livrant ces organes au principe de leur vie, de leur sensibilité ou de leur irritabilité propre exaltée par le fait même de la concentration. De l'affaiblissement, et enfin de la suspension complète de la volonté, résultent cer-

tains caractères généraux des songes, tels que nous les avons analysés dans la section précédente. Mais il y a de plus des caractères particuliers et vraiment spécifiques, qui distinguent ces phénomènes entre eux, et qui peuvent aussi les faire rapporter à des classes séparées, dont les titres dérivent de la cause même ou de la condition organique particulière, qui, en opprimant en tout ou en partie l'action de la volonté, amène le sommeil et par suite les songes de cette nature.

Ici, s'il m'était permis de développer un sujet beaucoup trop vaste pour mon temps et surtout pour mes moyens, je pourrais faire voir, premièrement, comment l'étude des songes et leur distinction en classes serait utile au physiologiste et au médecin, en lui manifestant dans certains cas quels sont les organes essentiellement altérés ou excités d'une manière anomale ou vicieuse, dont l'influence sympathique, active et prédominante sur le cerveau, détermine le plus fréquemment tels accidents pendant le sommeil, ou des songes de tel caractère et de telle espèce. Je pourrais montrer, en second lieu, comment les différentes sortes de délire momentané ou d'aliénation mentale permanente, viendraient se ranger naturellement sous les mêmes divisions que les songes, puisqu'ils se rapportent à des causes et à des conditions organiques ou cérébrales, qui agissent respectivement d'une manière absolument semblable pour opprimer ou suspendre l'ac-

tion régulière de la volonté et de la pensée, et produire ainsi les phénomènes correspondants du sommeil, des songes, du délire, le désaccord des sensations, l'absence du jugement, l'abolition du *moi*. Et de là nous apprécierons la valeur réelle de ces théories évidemment incomplètes, de ces vues particulières trop précipitamment généralisées, qui ont pu induire en erreur des esprits systématiques, tels que les docteurs Pinel (1) et Prost (2), lesquels, faisant abstraction des divers caractères que prennent les idées dominantes dans chaque espèce de folie, ont confondu toutes ces espèces en les rapportant également, l'un à des causes morales ou tirées exclusivement du domaine de l'imagination, vers lequel il a dirigé aussi toute sa méthode curative; l'autre, d'une manière plus exclusive et plus incomplète encore, à des causes organiques relatives aux fonctions des viscères, sur lesquelles il a fondé une méthode pratique de traitement qui ne sera probablement pas justifiée par des succès bien généraux. Mais je laisse à d'autres le soin de faire l'application des principes aux cas qui intéressent plus particulièrement l'art de guérir. Je devais seulement faire ressortir les analogies qui existent entre les phénomènes qui font le sujet de ce Mémoire et ceux qui sont propres à l'aliénation, et je reviens à ma base de classification des songes.

(1) *Traité sur l'Aliénation mentale*. Paris. 1809.

(2) *Premier, deuxième et troisième coups d'œil sur la Folie.*

Je les distingue en quatre espèces.

Je mets dans la première classe les rêves dont nous avons reconnu et analysé ci-devant les caractères affectifs avec les effets concomitants de ces caractères, ayant pour cause ou condition essentielle l'influence prédominante de quelque organe intérieur, tels que le cœur, l'estomac, le foie, le système génital, etc. Les forces sensitives concentrées alors dans cet organe particulier, irradient leur action sur toutes les autres parties du système vivant avec qui elles sympathisent d'une manière plus ou moins intime pendant la veille. Cette sympathie générale se trouve momentanément affaiblie dans la fonction du sommeil; elle a lieu seulement avec tel centre nerveux ou telle division cérébrale qui se trouve alors, et par une suite du sommeil même, disposée à entrer en relation sympathique, plus directe et plus spéciale, avec l'organe interne ou dominant : de là les phénomènes des songes de cette espèce, que je croirais pouvoir distinguer sous les titres de songes organiques ou affectifs, où l'imagination crée des fantômes, tantôt effrayants, tantôt voluptueux, selon que le cœur, ou l'épigastre, ou l'organe de la génération, est excité; d'autres fois les images de mets appétissants, ou de ruisseaux limpides, si l'estomac ou l'organe de la soif sont dans un état de besoin ou de souffrance. Mais un exemple qui renferme la circonstance essentielle ou caractéristique de cette classe de songes organiques,

et qui nous servira à établir le principal chef de division que nous avons en vue, c'est ce qui se rapporte à l'espèce de rêves connus sous le nom de *cauchemar*. Dans les songes de cette espèce, qui ont pour cause, soit la plénitude de l'estomac, soit la gêne du cœur ou des gros vaisseaux sanguins, soit une disposition nerveuse de l'épigastre, etc., l'individu rêve tantôt qu'il est accablé comme d'un poids insupportable; tantôt, poursuivi et près d'être saisi par quelque fantôme terrible, il cherche à s'y soustraire ou à fuir, mais son corps demeure immobile et comme enchaîné; tous les organes locomoteurs paralysés, ce semble, refusent d'obéir à sa volonté : que dis-je? il n'y a plus de volonté proprement dite, plus de puissance d'effort, mais uniquement désir violent et sans effet d'opérer un mouvement au pouvoir de l'être sensitif. Mais, chose remarquable, à l'instant où la volonté reprend ses droits, où il y a un commencement d'effort exercé sur les organes locomobiles, l'individu s'éveille en sursaut. Ce cas est absolument pareil à celui que nous avons déjà cité, au sujet de l'effort incomplet qui, dans un état de demi-sommeil, tend au rappel d'un mot sérieusement cherché, et détermine un réveil brusque à l'instant où le signe est trouvé et articulé. En effet, tous les phénomènes de locomotion, comme ceux de la voix parlée, sont des actes de la veille, puisqu'ils sont sous la dépendance première et immédiate de la volonté. Cette puissance

dont l'exercice constitue la veille proprement dite, ne peut demeurer étrangère aux résultats des actes de son ressort, lors même que ce n'est pas elle qui les a déterminés en principe; il suffira donc qu'elle vienne à y prendre la moindre part pour que le réveil s'ensuive immédiatement.

En résumant ce qui se passe dans cette espèce de rêve appelé *cauchemar*, on est fondé à admettre : 1° qu'il y a concentration des forces sensitives dans quelques organes précordiaux; 2° que la sympathie de cet organe avec le cerveau est conservée et devient plus intime, parce qu'elle seule détermine dans ce centre la production des fantômes analogues à la cause provoquante, et qui ont même mobilité ou même persistance qu'elle; 3° que l'affaiblissement des autres sympathies du cerveau, soit avec ses différentes divisions, soit surtout avec les organes du mouvement, explique, d'une part, le vague propre à cette espèce de rêve en particulier, et, d'autre part, l'impossibilité où sont les muscles de se contracter ou de se mouvoir d'une manière même automatique, et tant que la volonté demeure suspendue, malgré le désir et le besoin sentis; ce qui prouve que dans cet état l'inertie des organes du mouvement, ou le défaut momentané de leur communication sympathique avec le cerveau, sont tels qu'il faut absolument un effort voulu et hyperorganique pour surmonter ces obstacles.

Supposez maintenant que la concentration des

forces sensitives ait lieu dans les extrémités nerveuses de quelque sens externe particulier, et par suite dans la division cérébrale à laquelle ces extrémités correspondent, toutes les autres sympathies se trouvent affaiblies et la volonté suspendue; l'individu verra en songe des fantômes de toutes les couleurs, ou il entendra des sons variés, ou il touchera des corps de diverses formes, selon le sens qui prendra ainsi ce caractère d'exaltation spontanée et animale auquel l'activité perceptive ne contribue en rien. Ce sont ces phénomènes simples ou absolument séparés de tout exercice de la volonté, de tout jugement ou acte intellectuel, que j'appelle *intuitions;* je distingue aussi l'espèce de songes qui s'y rapportent, sous le titre de songes intuitifs ou *visions*. La condition organique qui détermine cette espèce est la plus simple de toutes : c'est aussi la plus commune.

Les songes qui se rapportent aux intuitions ou aux images de la vue par une concentration de la sensibilité propre de cet organe pendant le sommeil, sont les plus fréquents et ceux qui frappent le plus le sens interne; et la raison en est simple : c'est que l'œil est le plus près du centre de l'imagination; il lui est contigu; il en fait partie; toutes les impressions, même isolées, tendent donc à se transformer en image dans ce centre, et à se réfléchir, pour ainsi dire, comme dans un miroir qui conserve et augmente même l'éclat de la réalité. Il n'en est pas

ainsi des autres sens, qui ont un rapport moins immédiat avec le cerveau. L'ouïe, et surtout le toucher, peuvent être affectés jusqu'à un certain point dans leur sens propre, lorsque le sommeil a affaibli leur sympathie, sans que ces impressions se représentent en songe. Enfin, l'odorat et le goût obéissent plus particulièrement aux lois de la sympathie des organes intérieurs, et contribuent aux rêves organiques sans entrer presque jamais dans l'espèce des songes intuitifs. Ces distinctions sont confirmées par des exemples pris du somnambulisme. Dans l'espèce de songes dont il s'agit, chaque sens se trouvant plus borné à ses propres impressions, et séparé de ce que tous les autres y ajoutent par leur concours tumultueux pendant la veille, chaque intuition spécifique doit avoir plus de netteté, de vivacité ou d'éclat, mais en même temps moins de consistance, comme il arrive dans tous les songes de cette espèce. De plus, la représentation objective, ou l'image, ne saurait être la même quand le sens à qui elle se rapporte agit seul, et quand il est aidé, soutenu et rectifié par le concours de tous les autres. Ainsi, par exemple, un homme qui pourrait oublier un instant tout ce que l'exercice du toucher ajoute sans cesse à celui de la vue, verrait les objets d'une tout autre manière. Dans le sommeil, les impressions internes simultanées des divers organes se croisent bien plutôt qu'elles ne s'associent; elles ne convergent pas vers un même but, et ne se cumulent pas

sur un même objet comme dans la veille; de là encore l'incohérence et la mobilité des songes.

Les rêves intuitifs ont surtout lieu le matin et quelque temps avant le réveil, après que les sens externes se sont rétablis des fatigues de la veille, et que leurs extrémités nerveuses aboutissant au cerveau, éveillées les premières, sont déjà dans l'attente de l'acte, ou commencent d'elles-mêmes à entrer en activité, stimulées peut-être aussi par quelque excitant du dehors qui se mêle confusément au rêve ou en détermine l'origine. Les songes organiques, au contraire, n'arrivent jamais que dans le commencement ou au milieu du sommeil. Les personnes sujettes au cauchemar, par exemple, en éprouvent les accidents presque au moment où elles s'endorment; j'ai vérifié plusieurs fois cette observation sur moi-même.

Enfin, pour terminer ce qui est relatif à l'espèce de songes dont il s'agit, la condition organique à qui elle se rapporte, peut avoir lieu dans certains cas assez rares, il est vrai, quoique l'état de veille soit complet; c'est là ce qui détermine les visions proprement dites. Ch. Bonnet nous en a fourni un exemple très-curieux. Voyez son récit d'un vieillard, son aïeul, qui voyait, les yeux ouverts, des tableaux variés, dont il admirait les couleurs et les formes, et qui n'existaient que dans son imagination, ou plutôt dans sa vue intérieure; et, ce qu'il y a de particulier, tout en admirant et faisant la descrip-

tion de ce qu'il voyait réellement, il reconnaissait lui-même que ce n'était qu'une illusion du sens interne. C'est par là seulement que les visions de ce vieillard raisonnable, qui jouissait de quelques facultés actives, pouvaient différer d'un véritable songe, ou encore des fantômes qui ont la même apparence de réalité pour le maniaque, ou l'homme en délire, mais sans qu'il puisse juger et reconnaître l'illusion.

Si la concentration des forces, au lieu de s'arrêter aux divisions cérébrales contiguës aux sens externes, pénètre plus profondément, pour ainsi dire, jusqu'à l'organe même de l'âme, toutes les sympathies actives avec les organes sensitifs et locomotiles se trouvent suspendues avec la volonté même; les songes prennent un caractère plus intellectuel et plus profond, et c'est alors, comme nous l'avons observé déjà, que les inventions les plus extraordinaires, les pensées les plus sublimes, les résolutions de problèmes les plus difficiles, peuvent se présenter à l'esprit dans un sommeil qui n'est cependant pas complet, puisqu'il en reste quelque trace, mais toujours avec cette spontanéité d'intuition qui exclut ou prévient toute recherche, et qui se concilie avec l'absence de la volonté et la suspension de tout effort. Cette espèce est très-rare et doit l'être en effet, puisque ce sont, pour ainsi dire, des bonnes fortunes qui n'arrivent qu'aux hommes studieux, méditatifs, et dont toutes les

veilles sont consacrées au travail de la pensée, à l'exercice de ses plus hautes facultés. Feu M. Cabanis a consigné dans son ouvrage (1) les observations qui lui avaient été rapportées par Franklin et Condillac, sujets, comme peuvent l'être d'autres savants, à avoir de ces bonnes fortunes.

Il y a des espèces de délires ou de manies sublimes, qui tiennent à la même condition ou se rapportent à la même cause. Ainsi le perruquier de Diderot, homme illettré, et qui n'avait de sa vie fait de vers ni lu les poëtes, débitait et créait, dans un accès de délire et de manie, des tirades de très-beaux vers qui étonnaient singulièrement tous les auditeurs, mais surtout ceux qui l'avaient connu avant sa maladie. Plusieurs hommes de lettres de la capitale furent témoins de ce phénomène. On connaît aussi l'histoire d'une dame très-dévote, mais très-peu éclairée, qui suivait dans la simplicité de l'esprit et du cœur le chemin de la foi, sans se mêler de controverse. Cette dame ayant été attaquée d'une maladie nerveuse, se mit à argumenter son confesseur, de manière à le réduire au silence et à étonner autant qu'à embarrasser, par sa logique pressante, tous les docteurs de Sorbonne. C'est ainsi encore qu'on voit quelquefois certains malades au lit de la mort, développer des facultés extraordinaires et bien supérieures à toutes les habitudes de leur es-

(1) *Rapports du physique et du moral;* du Sommeil, § 5.

prit dans le cours de leur vie. Au moment où la flamme vitale ayant abandonné toutes les parties qu'elle animait, s'est concentrée dans l'organe immédiat de l'âme et y jette ses derniers rayons, toutes les pensées, tous les discours du mourant prennent un caractère sublime et d'autant plus touchant que le malade, faisant ses derniers adieux à cette terre qu'il va quitter, semble commencer déjà un autre mode d'existence.

J'ai eu sous les yeux un exemple bien attendrissant de ce phénomène dans un jeune homme de dix-huit ans, de la plus belle espérance, mort, au commencement du printemps dernier, d'une hydropisie séreuse qui avait déterniné l'engorgement de toutes les cavités principales du cerveau. On conçoit comment tous ces phénomèues, qui paraissent surnaturels au vulgaire et qui sont si propres à alimenter une crédulité aveugle et superstitieuse, se rapportent d'une manière assez simple à la même condition organique qui détermine les songes intuitifs, et viennent se ranger dans la même classe. Si nous supposons maintenant que la concentration des forces sensitives ait lieu, comme pour les espèces de songes que nous avons caractérisés ci-devant, dans quelqu'une des divisions cérébrales correspondantes et contiguës à certains sens internes particuliers, et que la communication sympathique du cerveau avec les organes de la locomotion et de la voix soit entière comme dans la veille,

la volonté étant toujours complètement suspendue, nous verrons naître de cette double condition tous les phénomènes surprenants et tous les prétendus miracles du somnambulisme.

Je crois devoir prévenir, en traitant ce dernier sujet, qu'il faut se tenir en garde d'abord contre cette sorte d'instinct de crédulité et d'amour du merveilleux, qui se complaît à exagérer les choses extraordinaires ou dont le principe est obscur et mystérieux en lui-même. Il m'a semblé, en lisant certaines histoires de somnambules, que les auteurs, souvent animés par ce désir de flatter un penchant naturel à l'homme, cherchaient bien plus à étonner qu'à éclairer. Il faut être en garde surtout contre l'adresse et le charlatanisme de certains prétendus somnambules, qui quelquefois cherchent à faire de l'effet dans le monde, à exciter la curiosité et à attirer les regards sur eux, en jouant un rôle étudié à l'avance : j'en ai trouvé en ma vie deux exemples, qui m'ont, je l'avoue, rendu un peu incrédule sur les miracles du somnambulisme. Mais en nous bornant aux faits de ce genre les mieux constatés, quelque surprenantes ou quelque inexplicables que puissent en paraître d'abord certaines circonstances particulières, nous ne devons pas désespérer de parvenir à les rapporter à des principes ou à des faits mieux connus; ce qui est le seul genre d'explication qu'on puisse demander en pareil cas, et ce qui suffit aussi pour faire disparaître le merveilleux.

Le somnambulisme se distingue entre les autres espèces de songes dont nous avons parlé, par deux circonstances essentielles : la première, en ce que celui qui en est affecté a ou paraît avoir l'intuition des objets actuellement présents aux sens externes, quoique ceux-ci semblent fermés en tout ou en partie; la seconde, en ce qu'il exécute toute la suite des mouvements ou des actes de locomotion nécessaires pour aller vers ces objets, les écarter ou les saisir, les approprier à son usage, et se conduire, par rapport à eux, comme il pourrait le faire dans l'état de veille le plus complet, où ces deux circonstances, et surtout la dernière, semblent bien porter les caractères d'une intelligence qui aperçoit un but, et en combine les moyens, en même temps que d'une volonté éclairée et consciente d'elle-même qui exécute tous les actes nécessaires pour y parvenir. En effet, comme tout mouvement spontané, ou qui a son principe caché dans l'intérieur même de l'être qui le manifeste, est pour nous le signe ou le caractère essentiel de la vie, ainsi toute série régulière de ces mouvements, ordonnés entre eux et appropriés à un but, paraît être le caractère essentiel d'une pensée, d'une volonté; car nous ne pouvons voir que les mouvements extérieurs, et le principe interne de l'action, avec les ressorts auxquels il s'applique, échappent, par leur nature, à tous les sens et à toute faculté de représentation. Mais si, d'une part, c'est une volonté, une intelligence par-

tiellement éclairée qui préside aux phénomènes des somnambules, pendant que, d'autre part, les faits les mieux constatés ne permettent pas de douter qu'alors le sommeil ne soit complet et absolu, quel est le caractère ou le signe naturel qui servira à distinguer deux états ou deux modes d'existence, si différents et si parfaitement étrangers l'un à l'autre que l'être auquel ils s'appliquent semble divisé en deux personnes distinctes, dont l'une ne s'approprie rien de ce que l'autre a fait ou senti, n'en conserve pas le moindre souvenir, n'y joint pas le même *moi?* Si c'est une volonté qui dirige les actes du somnambule pendant qu'il est plongé dans un sommeil réel et profond, que devient le principe de la suspension de cette puissance, auquel nous avons voulu rattacher les causes et les circonstances particulières du sommeil et des songes, comme la condition essentielle qui distingue ces phénomènes de ceux de la veille ? Faudra-t-il donc rejeter un principe constaté d'ailleurs sous tant d'autres rapports, et, renonçant à en trouver aucun autre qui puisse servir à expliquer ou à lier entre eux, et à un seul fait plus général, ces phénomènes si extraordinaires, les regarder comme des singularités de la nature, des exceptions à ses lois, et nous borner à crier au miracle? Voyons.

D'abord, quant à la première circonstance qui caractérise les rêves ou les visions du somnambule, celle qui consiste à avoir une sorte de perception

des objets présents, quoique le sens externe paraisse fermé, j'observe que, dans ce mode de visions ou plus généralement d'intuitions externes, il n'y a point de doute que toutes les conditions originales qui mettent en jeu cette sorte de perceptibilité anomale, ne soient inhérentes à l'excitation actuelle de la division cérébrale qui correspond à tel sens, comme nous l'avons dit ci-devant, et caractérise les songes intuitifs. Toute la différence qui peut distinguer le cas présent, c'est que la concentration des forces sensitives, qui était peut-être limitée alors aux extrémités nerveuses internes et contiguës au cerveau, embrasse ici le sens tout entier et s'étend jusqu'aux extrémités qui reçoivent les impressions immédiates des objets extérieurs. Du reste, ces dernières impressions ne sont qu'accessoires ou simplement auxiliaires dans les rêves animés du somnambule; c'est dans le sens interne que la série des intuitions prend naissance; c'est l'imagination seule qui préside à tout, qui voit tout, et, ce qu'il faut bien remarquer, qui ne voit ou ne semble voir au dehors que des objets analogues aux fantômes qu'elle crée, ou dont les images particulières tiennent une place dans le tableau actuel qui l'occupe. Ainsi, au lieu que l'imagination ou la faculté d'intuition soit subordonnée aux impressions directes du sens intérieur, comme cela a lieu dans les fonctions régulières de la veille, c'est au contraire ici le sens externe qui se trouve absolument

subordonné aux mouvements ou à l'impulsion spontanée de l'imagination. Dans le premier cas, le tableau représentatif s'arrange ou se moule sur le groupe d'objets réels présents au sens; dans le second, ce tableau imaginaire est donné à l'avance ou est antérieur aux objets qui doivent s'y adapter, et ne sont admis ou ne frappent même le sens extérieur que sous la condition de cette convenance ou ressemblance avec le tableau fantastique qui est indépendant d'eux. Quelque singulier que puisse nous paraître ce mode d'intuition indépendant, comme opposé aux habitudes les plus constantes du sens externe, je ne sais pourtant si cet ordre inverse n'est pas plus fréquent qu'on n'est porté à le concevoir communément. Je ne sais pas même si l'ordre direct auquel paraît assujetti notre faculté ordinaire de percevoir, est plus facile à expliquer ou n'a pas autant de quoi nous surprendre; mais nous sommes tous plus ou moins comme le peuple ignorant, qui ne s'étonne point en voyant tomber une pierre, et crie au miracle en voyant pour la première fois le fer tendre vers l'aimant.

Sans parler de divers phénomènes de l'instinct, tel que celui des petits poulets qui, au sortir de la coque, vont juste becqueter le grain à distance et choisir celui qui leur convient; celui des oiseaux domestiques qui bâtissent leurs nids sur le plan uniforme donné à leur espèce, sans avoir pu recevoir à ce sujet aucune leçon de l'expérience; tous

phénomènes qui ne peuvent être conçus autrement qu'en supposant des intuitions ou images antérieures aux impressions des objets extérieurs et gravées pour ainsi dire dans le cerveau, au moment même de la formation ou de l'évolution du germe organique; sans nous enfoncer, dis-je, dans ces profondeurs, ne pouvons-nous pas déduire de notre expérience la plus familière une foule d'exemples où nous percevons pendant la veille les objets présents à nos sens, non par ces sens mêmes, distraits peut-être et occupés ailleurs, mais uniquement par notre imagination, dans le tableau qu'elle en a conservé et qu'elle reproduit fidèlement au premier éveil donné au sens extérieur, à la plus simple impression? Lorsque nous voyons, par exemple, dans l'éloignement un objet confus dont les formes ne peuvent pas se dessiner à l'œil, ce sens ne perçoit d'abord que ce qui le frappe actuellement, et c'est un point obscur ou une masse informe. Mais lorsque, prévenus ensuite que c'est tel objet, nous le voyons alors avec ses formes, ses dimensions, ses grandeurs, assurément ce n'est pas l'organe externe, mais bien l'imagination qui saisit toutes ces apparences sensibles. Lorsque, au tombant du jour ou à la lueur incertaine des astres de la nuit, le voyageur effrayé voit ou croit voir très-distinctement un fantôme dans un arbre, ou quelque bête épouvantable dans un tronc infòrme où il croit démêler des formes déterminées, ce n'est point encore l'œil qui perçoit

ces êtres fantastiques, mais c'est l'imagination, excitée par une affection dominante, qui réalise au dehors ce qu'elle crée au dedans. Comment donc s'étonnerait-on davantage en voyant le somnambule dirigé uniquement par le tableau qu'enfante son imagination, et se conduire uniquement d'après lui dans le monde extérieur?

Mais ce qui fait le merveilleux de cette partie des phénomènes du somnambulisme, c'est que l'individu plongé dans un sommeil bien autrement profond qu'il ne l'est ordinairement, puisque toute sa sensibilité extérieure se trouve comme concentrée et échappe à toutes les impressions accidentelles qui lui viennent des objets, autres que ceux dont les images paraissent l'absorber, et puisque les excitations les plus fortes ne parviennent pas même à l'éveiller; c'est que ce somnambule, dis-je, ainsi disposé, se conduise avec cette suite, cette précision, cette finesse de tact à l'égard de toutes les choses présentes, qu'il paraît très-bien percevoir et juger, quoique ses yeux soient entièrement fermés et que son regard terne et fixe annonce qu'il ne voit rien de ce qui est hors de lui, du moins par les moyens accoutumés ou par des impressions directes. Pour faire disparaître en partie le merveilleux attaché à ce phénomène, il faut observer que le somnambule n'agit jamais que sur des objets qui lui sont très-familiers, et dont les habitudes de son imagination peuvent aisément lui retracer la place ou le lieu,

les dimensions et toutes les circonstances accessoires. Il est donc, par rapport à ces objets, comme un homme qui, dans l'état de veille et enfoncé dans une méditation profonde, se promène dans un lieu connu, en parcourt tous les détours, évite les obstacles, va et vient sans jamais se tromper, et pourtant sans voir ou fixer rien de ce qui est au dehors : et la preuve, c'est qu'il tombera dans le premier piége tendu sous ses pas, quoiqu'il soit très-apparent, mais parce que ce piége ou cet obstacle sort du cercle de ses habitudes. Ainsi ferait bien plus sûrement encore le somnambule, tout autrement absorbé dans les tableaux imaginaires qu'il n'a pas la faculté d'écarter ou de changer en la moindre chose. C'est donc par ces tableaux et par une vision tout intérieure, mais parfaitement concentrée sur une seule espèce d'images, que le somnambule est dirigé dans le cercle de ses habitudes, avec d'autant plus de précision même que l'aveuglement est plus entier, la suspension des facultés actives plus complète, et que l'imagination captive n'offrant jamais qu'une seule chance, qu'un seul parti à prendre, il n'y a pas lieu aux délibérations et à l'incertitude d'un choix.

C'est ainsi que nous pourrions expliquer en détail, si le temps nous le permettait, plusieurs faits très-curieux, rapportés dans divers ouvrages, notamment dans l'*Encyclopédie ancienne*, à l'article *Somnambulisme*, et dans le dictionnaire des *Merveilles*

de la nature. Le plus extraordinaire de tous est celui d'un abbé qui, étant au séminaire de Bordeaux, se levait chaque nuit, se mettait à son bureau, écrivait des sermons très-suivis dans toutes leurs parties, en se corrigeant, faisant des ratures, substituant au mot raturé un autre mot qu'il plaçait exactement au-dessus. D'autres fois il copiait de la musique, après avoir rayé son papier avec une canne; il observait parfaitement la valeur des notes, et la place des paroles correspondantes qu'il écrivait au-dessous. Pour s'assurer s'il s'aidait en quelque chose de l'organe extérieur de la vue, on mit un corps opaque devant ses yeux, pendant qu'il notait sa musique, mais il n'en fut point empêché, et continua son travail comme auparavant. On essaya encore de substituer un autre papier à celui sur lequel il écrivait; mais il parut sentir la différence, et rejeta ce nouveau papier, jusqu'à ce qu'on lui eût substitué une feuille absolument égale en dimension à celle dont il se servait; alors il continua en reprenant absolument à la même place où son carton finissait, sur sa feuille, sans paraître apercevoir que la nouvelle était toute blanche; ce qui prouve qu'il se dirigeait alors par le toucher et non par la vue. Voilà des songes intuitifs, joints à l'emploi des signes et à l'usage de la locomotion, qui ne semblent mettre aucune différence sensible entre l'état de ce somnambule et celui de la veille la plus complète. Cependant la différence est entière, même

dans ce cas, et en l'admettant tel qu'il est rapporté, puisque l'individu dont il s'agit ne conservait pas le moindre souvenir pendant le jour de ce qu'il avait fait chaque nuit, et qu'il y avait là deux principes d'action, et deux personnes bien distinctes, si tant est que, dans le sommeil et dans ces actes si réguliers, si intellectuels en apparence, il y eût une personnalité proprement dite; chose dont on ne saurait douter pourtant dans le cas où, comme le dit l'auteur de l'article, le somnambule reprit chaque nuit la même suite des opérations ou le fil des idées interrompues de la nuit précédente, en les appropriant au même *moi;* fait unique dans l'histoire des songes et du somnambulisme, mais qui aurait besoin d'être mieux constaté, appuyé sur d'autres autorités et sur le témoignage même de l'acteur; ce qui est impossible, puisqu'on le suppose devenu absolument étranger, dès le réveil, à ce qu'il a fait pendant l'accès.

Les phénomènes de somnambulisme rapportés dans le dictionnaire des *Merveilles de la nature*, tout surprenants qu'ils sont, rentrent néanmoins plus complètement dans les principes ou les moyens naturels d'explications précédemment indiqués. Tels sont ceux qui furent observés à V***, par deux savants médecins, MM. Pigatti et Reghelini (1), sur un domestique de cette ville, qui se levait la nuit,

(1) Dict. des *Merveilles de la nature*, article *Somnambules*.

faisait à peu près les mêmes choses qui lui étaient prescrites pendant le jour, mettait le couvert, allait chercher exactement chaque chose à sa place, et l'y remettait ensuite, servait à table les convives qu'il voyait en songe, allumait une torche dont il avait coutume de se servir, descendait les escaliers lentement, comme s'il eût accompagné quelqu'un qu'il laissait passer, et refermait la porte quand il le supposait sorti. Tous ces actes étaient très-bien liés entre eux, très-conséquents au songe qui occupait l'imagination de cet homme; mais il est bien évident qu'il n'était dirigé dans tous les mouvements dont je viens de parler, que par l'intuition purement interne, et que tous les sens extérieurs étaient complètement endormis, hors celui du toucher. M. Pigatti, qui a écrit cette histoire avec de très-longs détails, observe que ce sens paraissait, dans le même accès, tantôt doué d'une finesse extrême, tantôt absolument obtus. Par exemple, notre somnambule, en mettant son couvert, distinguait parfaitement les objets, tels que cuillers et fourchettes, couteaux, etc., et les plaçait symétriquement suivant sa coutume; il allait choisir une petite table ovale, dont la dame du logis se servait quand elle était seule, et il ne se trompait point, quoiqu'il y en eût plusieurs de différentes dimensions. Il distinguait très-bien les différentes pièces de monnaie au toucher : cela fut très-évident un jour, en ce qu'après avoir appelé un de ses cama-

rades, présent à la scène, par son nom, et lui ayant demandé une petite pièce, pour aller boire au cabaret, ce camarade la lui donna, et après qu'il l'eut mise dans sa poche, un des assistants la retira adroitement et y substitua une autre pièce : le somnambule s'étant fouillé ensuite, reconnut le changement, parut surpris, et en colère chercha la pièce qu'il avait en l'idée. Voilà bien ce qui prouve un parfait exercice et une finesse particulière dans le toucher. Cependant, s'il s'agissait de quelque objet tangible qui fût hors du tableau actuel représenté par l'imagination du somnambule, il passait pardessus sans paraître en éprouver la moindre impression : ce qui confirme bien l'observation que nous avons déjà faite, que c'est l'imagination seule qui détermine toute l'impression qui peut avoir lieu dans ce cas de la part de l'objet sur le sens externe, et non, comme dans l'ordre naturel, l'objet qui meut d'abord le sens et arrive par lui à l'imagination. On peut dire, en d'autres termes, que chacun des sens du somnambule est éveillé à son tour, mais seulement pour l'espèce de sensations relatives à l'image qui est auparavant dans le sens interne. Et quoique M. Pigatti ait pensé que tous les sens, autres que le toucher, étaient dans un profond engourdissement, il me paraît probable que la vue s'accordait avec le toucher pour l'intuition de tous les objets relatifs aux songes, et que dans ces visions internes des deux sens, chacun

d'eux avait sa part contributive, mais également subordonnée à l'action intérieure, comme nous venons de le dire. Il est facile même de concevoir comment le sens externe pourrait avoir, en pareil cas, une finesse supérieure, puisqu'il était stimulé par deux forces concentrées, celle de l'imagination et celle de l'objet. Il n'y a point de doute non plus que l'ouïe ne fût en exercice, selon le mode particulier que nous venons de noter, puisque le somnambule paraissait très-bien entendre les réponses aux questions qu'il faisait, comme les demandes qu'on pouvait lui adresser dans le sens de son rêve, et répondait à celles-ci avec précision. En un mot, je crois qu'on peut conclure des observations de M. Pigatti lui-même, que, quel que soit l'organe externe auquel puissent s'adresser une série ou un ensemble d'objets disposés au dehors comme ils le sont d'avance dans l'imagination, ce sens concourra à l'intuition actuelle, quoiqu'il soit fermé absolument pour toutes les impressions qui n'entrent pas dans le tableau imaginaire.

Il paraît y avoir ici une exception bien notable à l'égard des sensations de l'odorat et du goût; mais cette exception-là même confirme le principe; et je me plais d'autant plus à le remarquer, qu'elle justifie parfaitement une distinction essentielle qui se trouve établie dans mon premier Mémoire *sur l'habitude* entre les impressions des deux sens dont je viens de parler, qui n'ont par elles-mêmes qu'un

caractère affectif étranger à l'imagination, et celles des trois autres, le toucher, la vue et l'ouïe, dont le caractère essentiellement perceptif est seul approprié à notre faculté de représentation. S'il en est ainsi, de quelque manière que soit disposée l'imagination du somnambule, et quoiqu'il ait l'idée confuse qu'il sent telle odeur, ou goûte telle saveur; les impressions dont il s'agit ici se trouvant par leur nature exclues du tableau qui occupe l'imagination du rêveur, celui-ci n'aura aucun moyen de les distinguer, de reconnaître leurs changements. C'est là justement ce que confirme l'histoire du somnambule de M. Pigatti. Quand il demandait du tabac dans son accès, on lui donnait une poudre toute différente, qu'il paraissait prendre avec le même plaisir. Dans un autre accès, où il avait été lui-même chercher une salade qu'il avait assaisonnée avec soin, pendant qu'il se mettait en train de la manger, un des assistants lui substitua des choux mortifiés, assaisonnés avec le plus fort piment; il continua de manger à son ordinaire. Ces exemples prouvent bien l'insensibilité, pendant le sommeil complet, des organes de l'odorat et du goût. Le docteur Pigatti assure aussi que cette insensibilité était la même pour tous les autres sens du somnambule, puisque le bruit le plus fort, la lumière approchée des yeux au point de brûler les sourcils, les frottements les plus rudes sur d'autres parties du corps, ne lui faisaient aucune impression. Mais

ce docteur a négligé d'observer que cette insensibilité n'était relative qu'aux impressions extérieures hors du domaine actuel de l'imagination; et cette dernière force était le premier et l'unique stimulant pour les sens, qui faisaient actuellement partie de son exercice.

Je me suis étendu déjà trop, sans doute, sur la première circonstance qui caractérise le phénomène du somnambulisme, l'exercice des sens en tant qu'ils sont subordonnés à l'imagination et régis par elle. J'aurais pu me laisser entraîner bien plus loin par une foule d'autres détails et de faits singuliers ou curieux, relatifs à ce sujet, mais que la longueur de ce Mémoire me force de supprimer. Je ne puis cependant passer tout à fait sous silence une observation faite dans cette ville (1) par M. Delpy, dont j'ai été moi-même le témoin et dont il a donné connaissance. Quoique la jeune personne qui en a fourni le sujet fût affecté d'une (2) extrêmement compliquée dans sa cause comme dans ses effets organiques, les principaux phénomènes de la maladie ont une ressemblance trop frappante avec ceux du somnambulisme proprement dit, pour que je puisse me dispenser d'en faire ici une courte mention; je me contente de relever les anomalies singulières dans la sensibilité de cette jeune personne, l'engourdissement et l'espèce de sommeil où parais-

(1) Bergerac, où M. de Biran était alors sous-préfet.

(2) En blanc dans le manuscrit.

saient tomber successivement les sens extérieurs, la disparition complète de l'ouïe, à laquelle succédait une cécité absolue. Pendant ce sommeil partiel et alternatif des sens externes, la malade travaillait des mains et suivait ses habitudes mécaniques; le toucher conservait toujours son exercice; et c'est surtout dans la privation de la vue qu'il acquérait une finesse extrême, comme dans le somnambule dont il vient d'être parlé. On a vu, dans cet état, la malade monter, pendant l'obscurité la plus complète, à un appartement élevé, où elle avait mis des écheveaux de soie de différentes couleurs, choisir dans le nombre celui de la couleur qui convenait à un ouvrage de broderie qu'elle faisait en ce moment; on l'a vue, toujours dans l'obscurité, écrire d'une manière très-nette, lire en passant les doigts sur les lignes, etc. Le premier fait s'explique absolument comme les visions ou les intuitions qu'avait par le tact le somnambule de M. Pigatti : la jeune fille, de même dirigée dans ses accès par les habitudes de son imagination, reconnaissait tous les objets externes appropriés à l'état actuel de son imagination. Quant à l'écriture, elle était absolument dans le cas du séminariste de Bordeaux, dont il est parlé dans l'*Encyclopédie*, qui ne se servait pas non plus de la vue extérieure pour écrire des sermons ou tracer des notes de musique, et qui par le toucher et le mouvement habituel de la main déterminait la position et les distances. Mais, quant à la lecture faite

avec les doigts, j'avoue que j'ai douté et que je doute encore de la possibilité du fait, à moins que le toucher ne servît à trouver l'endroit de la page qui correspondait précisément à tel passage du livre connu d'avance, et à le rappeler suivant les lois de l'association. Mais n'y ayant aucune espèce de rapport entre la représentation purement visuelle des caractères imprimés sur une feuille absolument plane et des sensations quelconques du toucher, la lecture ainsi faite avec le bout des doigts me paraît contraire à tous les phénomènes des sens et aux lois naturelles qui déterminent leur exercice.

Je viens enfin à la seconde circonstance des phénomènes du somnambulisme, qui consiste dans la suite régulière et coordonnée des mouvements ou actes de locomotion, absolument semblables en résultats à ceux qui sont déterminés par la volonté, mais tout à fait opposés en principe aux actes de cette puissance d'effort constitutive de la veille.

Tout trompe dans le somnambule : il est une preuve qu'il faut se méfier des premières apparences, et surtout ne pas juger toujours de l'identité absolue des causes par la ressemblance des effets sensibles. On dirait que dans cet état singulier l'individu se conduit, comme dans la veille, par la perception des objets présents, et ces objets réels ne sont cependant rien pour lui; les sens externes sont fermés à leur impression, et toute leur valeur se rapporte au tableau imaginaire qui les représente

accidentellement, et indépendamment de toute impression reçue du dehors. On dirait bien aussi que le somnambule exerce tous les actes de la locomotion, de la même manière et par le même principe que pendant la veille. Les mouvements sont également coordonnés; ils ont même plus de précision et de dextérité; ils sont tout aussi bien appropriés à un but et y tendent avec une assurance supérieure; mais cette dernière circonstance est elle-même une preuve que le mouvement est déterminé par un principe aveugle, qui n'a pas la faculté de suspendre, arrêter, ou modifier l'impulsion une fois donnée, mais qui la continue, comme il l'imprime d'abord, avec le caractère de la nécessité.

Ce principe d'impulsion interne est le même que celui de l'instinct primitif des différentes espèces d'animaux, et de la locomotion du fœtus dans le sein d'une mère ou aussitôt après la naissance; le même que celui qui faisait ramper la vipère, citée par Perrault, vers le trou où ce reptile avait coutume de se retirer; le même, enfin, que celui qui entraîne aveuglément et sans la volonté, et même souvent contre une volonté expresse, nos mouvements et nos habitudes. Nous savons, d'un côté, que dans le somnambule, l'imagination, entrant spontanément en exercice, amène des songes de l'ordre intuitif, d'autant plus animés que la concentration des forces dans l'organe de l'intuition est plus entière; d'autant plus réguliers et suivis que

les sens externes endormis, ne sympathisant plus entre eux et avec le cerveau de la même manière que dans la veille, ne peuvent mêler ni confondre les impressions ou images qui leur sont propres avec le rêve, lequel se trouve ainsi homogène et d'une seule pièce. Nous voyons, d'un autre côté, une série parallèle de mouvements proportionnés ou parfaitement analogues aux images qui occupent actuellement le somnambule, et qui sont d'autant plus précis, réguliers et prompts que les organes qui les exécutent, ayant acquis déjà, par la répétition continuelle des mêmes actes pendant la veille, la disposition propre à les exécuter sans effort sensible et sous la loi des habitudes automatiques, conservent éminemment la même disposition dans l'état de somnambulisme, où la sympathie particulière des muscles locomoteurs avec le centre cérébral en activité semble se fortifier par l'affaissement de toutes les autres. Ici donc c'est le cerveau qui meut ou qui détermine l'impulsion locomotive, suivant les lois nécessaires d'une motilité purement animale; comme c'est le même centre ou organe d'intuition qui conçoit et reproduit la suite des images ou fantômes du sommeil. Ce sont, d'autre part, les organes du mouvement qui obéissent sans résistance et avec toute la facilité, la légèreté de l'habitude, à cette impulsion aveugle, dénuée d'effort ou paraissant la prévenir. Ne semble-t-il pas bien, en effet, qu'on pourrait appliquer à cet état particulier

le fameux principe de l'harmonie préétablie, imaginée par Leibnitz pour expliquer le jeu de tous les mouvements apparents du corps, tant volontaires qu'involontaires, sans aucune influence réelle de l'esprit ou de l'âme? Ici, pendant qu'une suite d'intuitions a lieu dans l'imagination du somnambule, une autre suite de mouvements analogues s'accomplit dans les membres, sans qu'il y ait de volonté ni de *moi*, qui dirige ou s'approprie ni l'une ni l'autre série.

Nous avons observé déjà que les actes que le somnambule fait en rêvant, étaient toujours ceux qui se trouvaient compris dans ses habitudes journalières; nous avons donc là un principe ou un fait d'expérience auquel nous pouvons rapporter les circonstances d'un phénomène plus caché, et qui échappe à toute expérience. Or, encore un coup, et je crois l'avoir montré par des exemples assez évidents dans mon premier Mémoire, *sur l'Habitude*, les mouvements qui ont passé entièrement sous l'empire de l'habitude, sont sortis par là même du domaine de la volonté ou de la puissance qui crée librement l'effort. Sans répéter ce qui a été déjà dit, pour mettre ce fait dans tout son jour, il me suffira de rappeler l'exemple le mieux approprié à mon objet actuel. Quand une série de mouvements ou d'actes quelconques, soit de la locomotion, soit de la voix, s'est complètement tranformée en habitude par une constante répétition, cette série de mou-

vements ou d'actes s'accomplit avec promptitude, régularité, et toujours dans le même ordre, dès qu'une cause impulsive quelconque, et qui peut être étrangère à la volonté, vient à lui donner pour ainsi dire le premier branle. Au fort de cet entraînement, si la même volonté ou la même puissance d'effort qui a déterminé la première formation de cette série, vient à s'y appliquer de nouveau, même pour seconder et activer le mécanisme actuel qui l'exécute, à l'instant ce dernier demeure comme arrêté, les mouvements se troublent, se confondent, et la série est manquée. Ce qui tendait à se faire tout seul, ou par un principe spontané et aveugle, ne peut pas se faire maintenant sous l'empire d'une volonté éclairée; donc, plus cette dernière puissance sera suspendue, mieux le jeu de l'habitude s'accomplira, et plus les mouvements accoutumés auront de précision, d'ordre et d'assurance. Cette loi est générale et s'applique de la même manière aux actes de mouvements musculaires et aux sons ou articulations de la voix qui servent de signes à nos idées : elle se vérifie également dans les musiciens, joueurs d'instruments, les danseurs de corde, les faiseurs de tours d'adresse, et ceux qui exercent la mémoire mécanique sur une longue suite de mots donnés. La même loi se vérifiera donc plus parfaitement encore dans le somnambule, dont la volonté se trouve entièrement suspendue. Suivant toutes les observations de ce phénomène, le sommeil y est

plus cômplet et beaucoup plus profond que dans l'état ordinaire. La puissance d'un effort voulu ne sera donc pas sujette à enrayer, par son concours intempestif, les mouvements habituels, dirigés alors par le seul principe qui leur convient, avec une aisance et une infaillibilité proportionnée à leur aveuglement.

Il est remarquable aussi :

1° Que le somnambule exécute toutes les suites de mouvements analogues au songe, avec une adresse et une assurance qu'il n'aurait pas dans la veille, si la volonté prenait quelque part aux phénomènes, et si, comme il arrive toujours dans le concours simultané de plusieurs sens, quelques idées ou images étrangères venaient y faire diversion.

2° Que le moyen le plus sûr d'éveiller le somnambule n'est pas d'exciter les organes des sens externes alors complètement engourdis, mais bien d'arrêter d'une manière brusque la série des mouvements liés au songe et déterminés par la même cause organique; car l'effort, qui tend alors à vaincre l'obstacle opposé à l'impulsion donnée, ne peut coexister avec le sommeil qui cesse aussitôt, au moment où la volonté va reprendre son empire; mais alors aussi, tous les actes antérieurs sont oubliés, et leur suite est coupée net, sans pouvoir se rejoindre à la chaîne commune de l'existence individuelle.

Nous pouvons comparer ce qui se passe ici avec d'autres cas analogues observés précédemment. Nous avons vu, en effet, que, dans une suspension de la volonté ou de l'effort moteur moins absolue et telle que celle qui a lieu dans les phénomènes ordinaires du sommeil, des songes, et dans le cauchemar en particulier, lorsqu'une affection ou une image vive tendait à entraîner un mouvement analogue, celui-ci ne pouvant s'exécuter à cause de l'interception momentanée de la communication directe et sympathique des organes locomobiles avec le centre moteur, la volonté à demi éveillée détermine un effort qui, d'abord impuissant, tant que les mêmes circonstances organiques persistaient, finissait par vaincre l'obstacle et par produire son effet; ce qui amenait immédiatement le réveil complet.

Dans le somnambulisme, qui contraste absolument en ce point avec les autres phénomènes des songes et du cauchemar, la persistance d'une libre communication sympathique entre les muscles et le cerveau, comme organe de l'intuition, suffit pour entraîner toutes les séries de mouvements ou d'actes, sans que le centre d'où irradie l'effort volontaire en soit ébranlé d'aucune manière; il n'y aura donc point, comme dans le cauchemar, de réveil amené par l'intervention nécessaire de la puissance qui crée cet effort constitutif de la veille, mais au contraire, plus le sommeil sera profond et la conscience

engourdie avec la volonté, mieux les mouvements seront exécutés. Cependant, si la véritable force motrice est déterminée, de telle manière que ce soit, et surtout par l'interruption brusque et forcée de ces mouvements automatiques, à prendre la moindre part à ceux-ci, à l'instant le réveil s'ensuit absolument, comme dans le cas du cauchemar et les autres exemples cités. Ce qui prouve bien :

1° La diversité de deux principes d'action qui s'unissent pour constituer la nature de l'homme et ses facultés diverses : l'un subordonné à la vitalité des organes et à la sensibilité animale; l'autre qui en est affranchi jusqu'à un certain point, et obéit à des lois hyperorganiques;

2° La suspension de ce dernier principe dans les phénomènes du sommeil et des songes; fait général et commun, auquel viennent se rallier tous les phénomènes les plus divers de cet ordre.

C'est là ce que nous voulions prouver, et c'est par ces deux conclusions que nous terminons ce Mémoire.

NOTE

SUR UN PASSAGE TRÈS-REMARQUABLE

DU

TÉMOIGNAGE DU SENS INTIME

PAR L'ABBÉ DE LIGNAC

RELATIF A UNE THÉORIE PSYCHOLOGIQUE

« Chacune de nos perceptions (dit M. de Lignac, « t. II, p. 27) est un mode de notre âme, à l'excep- « tion du sens intime de notre individualité qui « est le fond même de notre âme. Toutes com- « prennent deux termes, l'impression d'une ma- « nière d'être, et la présence de la cause qui im- « prime cette manière d'être. »

J'ai été d'abord assez enclin à confondre le sens intime de notre individualité, ou ce que j'appelais le moi, avec le fonds même de la substance de l'âme; mais je dois à Kant d'avoir fait une distinction nécessaire entre deux termes que tous les métaphysiciens, y compris Descartes, ont confondus, ce qui est une des plus grandes causes d'obscurités et d'embarras en métaphysique.

Nous sentons notre individualité ou notre exis-

tence phénoménale : mais nous ne sentons point la substance même de notre âme pas plus qu'aucune autre : l'aperception interne du moi (pur) est un rapport dont un des termes est l'absolu de l'âme qui ne se connaît ou ne se voit point immédiatement.

Il est vrai que toutes nos perceptions accidentelles comprennent deux termes : l'impression d'une manière d'être, et *notion par induction* d'une cause indéterminée qui imprime cette manière d'être. Je dis la notion, et non la *présence;* ce n'est que dans les *modifications actives*, celles qui dépendent immédiatement de notre volonté, que la perception renferme la *présence* de la cause qui imprime la manière d'être; dans tout autre cas, il n'y a point de cause présente aperçue ou sentie, mais seulement induite ou crue par un jugement rapide et nécessaire.

La confusion des deux cas, et la supposition d'une perception immédiate de cause étrangère présente, a trompé ici l'auteur comme tant d'autres, et sert de fondement à sa doctrine mystique.

« Je me sens *contingent* dans le *fond* de *mon être*..... par conséquent *un effet*.... »

D'abord je ne sens point le fonds ou la substance de mon être : par conséquent, je ne le sens point contingent; et, lorsque j'ai la notion de mon âme *substance*, je ne la conçois pas comme effet contingent, mais au contraire comme une cause néces-

saire. — La contingence n'appartient qu'aux modes passagers par opposition au moi permanent.

« Tout ce qui est *passif* n'est conçu tel que dans « un *rapport* avec une *action*. »

J'accorde cela pleinement; mais je nie que nous sentions immédiatement l'action sous laquelle nous sommes passifs, ou que nous apercevions ainsi immédiatement l'existence de la cause extérieure.

Je sépare très-bien la perception du serrement que je sens au bras, lorsqu'une main forte me saisit, de la perception de cette main : perception que je n'aurais certainement pas, si je n'avais déjà la connaissance de la main étrangère, et la notion de causalité.

Ce sont ici les associations d'habitude qui trompent.

Dans l'aperception interne immédiate, le rapport donné est celui de la *cause* à l'effet : dans la perception objective, le rapport donné est celui de l'*effet* à la *cause*. *Ici*, nous sentons l'effet ou la modification, et nous *croyons* que la cause existe; *là*, nous sentons la cause et nous percevons l'effet *consécutif*.

« Se sentir passif, c'est sentir agir sur soi, c'est « sentir l'existence et la présence de l'agent. »

Voilà encore un effet très remarquable de ce premier jugement d'induction, devenu si profondément habituel, qu'il se confond presque avec l'aperception interne de notre existence, ou ce qui revient au même, de notre causalité.

Se sentir actif, c'est se sentir agir soi-même, c'est sentir l'existence et la présence de la cause qui est *moi*. Mais se sentir passif sous une impression, c'est sentir cette impression, et s'apercevoir et juger qu'elle existe ou se continue sans que le *moi* le veuille. Quant à sentir qu'elle a une cause autre que le moi, et qui est active ou efficiente comme lui, ce jugement d'induction diffère essentiellement de l'aperception ou du sentiment intime de notre propre causalité ou *force motrice;* et il est tout à fait faux de dire que nous *sentions* la *cause* étrangère.

Pour apercevoir immédiatement cette cause jointe à la première impression passive, il faudrait que nous en eussions l'idée innée, ou que la *causalité* fût une forme de notre *esprit*, ainsi que le disent les cartésiens, les leibnitziens et les kantistes.

« Si l'homme grossier et ignorant se trompe dans « l'application du rapport de causalité, ce n'est pas « en ce qu'il reconnaît une cause qui a le pouvoir « de le modifier, et qui le modifie effectivement; « mais en ce qu'il met souvent cette *cause efficiente* « *où elle n'est pas*, et se trompe sur le lieu, comme « celui qu'on frappe dans les ténèbres s'en prend à « quelqu'un qui ne l'a pas touché. »

Je ne sais si la méprise dont on parle ici est bien réelle; d'abord, en nous supposant réduit aux sens autres que le toucher et la vue, il n'y aurait point de méprise dans l'application du rapport de causa-

lité, puisque l'induction première ne donnerait lieu qu'à la notion ou à la croyance d'une cause ou force indéterminée autre que le *moi.*

Avec la vue et le toucher actifs, nous avons la perception d'objets étendus, colorés, figurés, impénétrables. Nous ne nous trompons point en attribuant à ces objets les qualités *phénoménales* que la perception nous représente comme extérieures. En les percevant comme étendus, figurés, colorés, nous ne les considérons pas comme causes de certaines modifications de l'âme, mais bien comme sujets des qualités ou manières d'être que nous leur rapportons sans pouvoir faire autrement.

Quant aux qualités *secondes* dont nous avons les *sensations* proprement dites, je ne sais s'il est vrai encore que nous nous trompions dans l'application du rapport de causalité, ou dans l'association qui se fait primitivement dans notre esprit entre les affections ou modes de notre sensibilité propre et la notion d'une cause extérieure.

Il est certain que pour les objets qui sont censés agir sur nos sens à distance, comme ceux que nous appelons odorants, sonores, lumineux, etc., ce n'est pas à eux immédiatement que s'applique la notion de causalité *efficiente*, et, si l'on dit que ces objets sont *causes* de nos sensations, c'est que l'on confond les causes *physiques* avec les causes *efficientes.* Si j'éprouve une certaine modification d'odeur toutes les fois que je tiens une rose, l'image de la

rose et l'odeur se lieront dans l'imagination, de manière à ce que l'une rappelle toujours l'autre, et en devienne le signe; mais le *signe* n'est pas la *cause*, et il est faux que j'attribue jamais à l'image de la rose le pouvoir de modifier mon odorat, quand j'y pense ou que je réfléchis. Je conçois que la *cause* qui me modifie est tout aussi indéterminée en elle-même après que j'ai eu la connaissance de la fleur, qu'avant la perception objective à laquelle ma propre modification se trouve liée.

Il en est de même de toutes les autres sensations que nous éprouvons en la présence des objets éloignés.

Quant à ceux qui agissent ou sont censés agir par un contact immédiat, le rapport de causalité s'y applique immédiatement, en ce sens que les corps sont pour nous les causes réelles qui résistent à notre propre mouvement ou qui le limitent. L'impénétrabilité en fait toute l'essence, et le contact même passif de notre part, nous les manifeste après que nous avons éprouvé la résistance.

La sensation de chaud, de froid, de poli, semble donc plus directement attribuée aux corps dont nous percevons le contact par suite de l'impénétrabilité comme cause. Mais ce n'est pas encore en tant que le corps qui touche le nôtre est impénétrable, qu'il agit sur nos sens, pour modifier notre âme de telle manière, et la cause modifiante réelle demeure encore indéterminée.

Pour la raison qui remonte naturellement à cette *cause*, il n'y a donc autre chose de vrai, sinon qu'il y a des causes, extérieures à *moi*, des modifications ou impressions passives; que ces causes, une ou plusieurs, indéterminées en elles-mêmes et dans le comment de leur action, n'agissent réellement qu'*en* la présence de tels objets dont nous avons la *perception*.

C'est plus par le témoignage que par la pensée que nous sommes sujets à confondre l'*occasion* de nos sensations avec la cause qui nous modifie, et dont nous affirmons ou croyons nécessairement l'*existence* et la *présence*.

C'est parce que nous ne séparons pas par une pensée réfléchie la sensation de la notion de la cause qui la produit, que nous cherchons où est cette cause, et que nous croyons pouvoir l'atteindre par l'imagination ou les sens. Les hommes n'ont pas l'idée *innée* du moi, encore moins et par suite celle de la *Divinité*, parce qu'ils n'ont point une attention *innée* au rapport que forment les deux termes renfermés dans chacune de leurs perceptions. Mais ces termes ne leur sont pas moins présents dès qu'ils commencent à exister : leurs mouvements sont d'abord *sentis*, et, en même temps, la *cause* qui les produit; les sensations du dehors arrivent et la cause externe est conçue et crue exister.

Sentir un mouvement *volontaire*, et sentir une volonté, c'est la même chose; puis, sentir une im-

pression *passive* comme telle ou comme effet, et croire l'existence de la cause extérieure, c'est la même chose.

« S'il y a (dit M. de Lignac, tome III, p. 276) des « manières d'être qui tiennent uniquement à notre « *passibilité* (telles sont toutes nos sensations), il y a « aussi des modes actifs qui n'y tiennent point : il y « a des manières d'agir, comme des manières d'être « *modifié*, et les modes *passifs* dépendent essentiel- « lement des modes actifs. Point d'effet qui ne rap- « pelle une activité. Point d'activité où il n'y a pas « de *volonté*. »

J'adopte entièrement cette manière de voir et d'exprimer le fait de conscience ; mais je n'entends plus l'auteur quand il ajoute, la page après :

« Je conviens avec Bayle que nos divers vouloirs « ou nos différentes manières de vouloir sont diffé- « rentes manières de déployer notre activité; mais « nous nions que ces différentes manières de vou- « loir produisent quelques manières d'être dans « notre *passibilité* ; nous nions qu'en voulant man- « ger un fruit délicieux, notre vouloir manie en « aucune sorte, et modifie notre substance de la « manière dont le statuaire modifie un bloc de « marbre, en agissant sur la matière passive de ce « marbre. Notre vouloir n'est pas une action sur « notre substance, c'est une action de notre sub- « stance. »

Je dis d'après l'expérience du sens intime que nos

vouloirs produisent diverses modifications, ou manières d'être, dans notre *passibilité*, toutes les fois que quelques parties de notre corps, *mobile à volonté* et inerte par elle-même, est mise en jeu par le vouloir et tirée de son état d'inertie; et d'une manière incidente, quand il s'agit de se procurer, à l'aide de quelque mouvement dont la volonté dispose, des sensations du dehors qui sont par elles-mêmes hors du pouvoir de l'âme, et objets d'un simple désir tout différent d'un *vouloir*.

Quoique ce vouloir ne manie pas notre substance passive comme le statuaire manie le bloc de marbre, il n'en a pas moins un pouvoir d'une autre nature sur cette substance; et ce pouvoir intime consiste à imprimer à cette substance un mode ou une manière d'être qui n'aurait pas eu lieu sans le vouloir. Celui-ci est donc à la fois une action de notre force qui est identique à notre âme, et une action sur la substance passive qui est le corps organisé, lequel a aussi sa force vitale propre toute différente du vouloir.

Tout ceci n'a rien de commun avec le point de vue qui remonte jusqu'à la cause absolue des *existences*, ou des substances actives et passives, et des lois *efficientes* de leurs *modes*.

La notion d'une force qui opère par le vouloir ne peut être dite *abstraite*, à la manière des idées générales dont se forment des genres ou des es-

pèces; car l'idée générale est une idée de *mode* abstrait d'un *individu* ou d'un être complexe, et qui, convenant à plusieurs de ces êtres, les représente tous en commun, en tant que l'esprit les considère sous le rapport du mode dont il s'agit. Toute idée d'un mode particulier, abstraite de son sujet, devient aussi universelle lorsque l'esprit perd de vue ce sujet particulier.

Mais la force réelle qui opère par le vouloir est aperçue immédiatement, comme constituant toute l'existence individuelle de notre *moi*, si c'est elle qui détermine la substance ou l'essence même de notre être; elle n'est donc point abstraite ou généralisée comme un mode qui convient à plusieurs choses de la même espèce. La notion d'une telle force est parfaitement *simple*, tandis que toute idée générale comporte avec elle quelque composition plus ou moins grande; elle se sépare par réflexion de tous les corps sensibles, mais elle n'est point abstraite de ces composés comme un de leurs élémens ou mode commun à plusieurs. *Abstrahit ab omni secreto*, dit Kant, *non abstrahitur à sensitivis*. Ce n'est qu'en comparant plusieurs individus sous le rapport de la force, qu'on parvient à cette idée par généralisation; mais on la trouve d'abord en soi en se séparant par réflexion des objets sensibles, et on la conçoit ensuite comme étant répétée ou imitée à l'infini, autant qu'il peut y avoir d'individus séparés, et c'est ainsi que la notion devient universelle sans jamais être générale.

« L'idée de l'intelligence qui opère par le vouloir « est enfermée dans notre existence; c'est la pré- « sence de Dieu sentie. » (De Lignac, t. II, p. 189.)

Est Deus in nobis. Il est certain que le modèle (imparfait) de la force intelligente qui opère par le vouloir *est en nous;* mais je ne sais dans quel sens il est vrai de dire ou possible de concevoir que la présence de Dieu est sentie avec le *moi*, à moins qu'on n'appelle présence de Dieu la croyance de l'être ou de l'*absolu* dans la force de la substance active, qui est par elle-même alors que le moi ne l'aperçoit pas.

« Si l'analyse de notre sens intime était le pre- « mier objet de notre attention, quand nous com- « mençons à raisonner des vérités antérieures *à* « *tout raisonnement*, indépendantes par suite de « tout raisonnement, savoir la réalité de notre exis- « tence et la réalité d'une cause qui nous fait exis- « ter et qui détermine nos manières d'être. »(*Ibid.*)

L'analyse de notre sens intime nous fournit des vérités primitives immédiates qui sont toutes indivisiblement comprises dans le sentiment de notre existence, savoir la réalité de la force active qui opère par le vouloir, et la réalité de la substance passive sur qui cette force se déploie.

Nous passons de cette première réalité d'une force tout intérieure à celle d'une force étrangère qui détermine les manières d'être passives dont notre volonté n'est pas cause efficiente, et l'induction qui

nous fait concevoir cette réalité peut bien être dite naturelle, antérieure à tout raisonnement et indépendante de lui. Mais quant à la réalité de la cause suprême qui *nous fait exister*, il est tout à fait faux qu'elle nous soit donnée avec le sentiment de notre existence. Ce qui nous est donné avec la causalité de notre moi, c'est un élément essentiel de l'idée de Dieu, c'est comme la prémisse du raisonnement développé, nécessaire pour élever notre esprit jusqu'à l'existence de la cause suprême, créatrice de toutes les existences.

Il n'est pas vrai que nous sentions en effet dans le *fond* de notre *être ;* nous nous sentons au contraire une cause *efficiente* non pas de la substance ou du durable de notre être, dont nous n'avons pas d'abord la *notion*, mais des modes relatifs par lesquels seuls notre moi existe.

Nous ne nous *sentons* jamais et en aucun cas comme un *effet ;* nous savons seulement, et par un raisonnement tardif, fondé sur une seule expérience, que notre existence est contingente ou l'*effet* d'une cause supérieure. Ce que nous sentons comme effets, ce sont des manières d'être de notre substance passive et accidentelle au fond de notre être, et à l'égard de ces modifications passives, il est vrai de dire que les *sentir* comme *effets*, c'est concevoir, percevoir, et non pas sentir, la cause présente qui les produit.

« Dans le sens intime, la présence de la cause (la

« causalité du moi) n'est que sentie. Elle est *pensée*, « *cogitata*, par le moyen de l'attention réfléchie ou « rapport de l'activité ou de la force qui opère par « le vouloir et l'effet ou mode produit. » (*Ibid.*)

« La causalité est donc un sentiment avant d'être une *idée* ou notion *universelle*. Ce sentiment primitif de l'être vit *inné* à notre esprit comme celui de l'existence du moi. Mais la notion de *cause*, résultat de la réflexion faite aux deux termes du rapport primitif qui constitue l'existence du moi, n'est point innée, parce que cette réflexion ne l'est pas. »

Comment tout ne serait-il pas *rapport* pour nous, puisque l'existence même du moi, la personnalité individuelle, qui fait la base de l'être pensant, est un rapport? L'être moi, étant un composé ou le résultat de l'union du rapport des deux substances, ne peut rien sentir, rien concevoir que comme composé ou rapport. Cependant il trouve en lui-même comme le type confus de deux existences *séparées* : 1° Dans les sensations passives et impressions organiques où sa substance passive est seule intéressée, et dans lesquelles l'activité de l'esprit n'intervient en rien ; telles sont les impressions de la sensibilité pure et les réactions qu'elle détermine dans le sommeil, la défaillance, le délire, etc. Voilà une existence animale ou organique, absolue. 2° Dans les notions réflexives qui, les plus dégagées des intuitions sensibles, semblent dépendre uniquement de la pure activité de l'esprit.

Mais encore est-ce plus par abstraction que dans la réalité de notre existence que nous concevons ces deux termes parfaitement distincts et séparés l'un de l'autre.

Par le fait, toute perception sensible, comme toute idée de l'esprit, est un mélange ou un rapport de deux éléments, puisque le fond même de notre être, dont nous ne pouvons nous séparer, est un composé ou un rapport.

« Le sentiment intime de notre existence individuelle, de notre *causalité*, n'est pas une *idée*. Ce mot *idée* suppose de la part du sujet de la *réflexion* ou de l'attention, et de la part de l'objet de l'*universalité*. » (*Ibid.*, p. 191.)

Ainsi, quoique en dormant on sente son existence, on ne peut dire qu'on ait alors l'idée de son âme. Notre âme est alors réduite au passif de son être, et il n'y a pas de moi.

« De même dans l'enfance, le sens intime de notre existence individuelle ne devient une idée que lorsque nous nous faisons nous-mêmes un *modèle imitable* à l'infini. » (*Ibid.*)

Le sentiment d'existence ou de cause devient une *idée* lorsque, le rapport étant distingué dans les deux termes, notre causalité ou notre force devient un modèle imitable à l'infini de toutes les forces conçues par induction.

« Ce n'est pas en conséquence d'une vue générale que nous nous sentons exister, mais c'est parce

que nous nous sentons exister que nous avons une connaissance générale de la nature de l'homme. » (*Ibid.*)

J'adopte entièrement cette proposition. C'est notre individualité, notre causalité transportée par induction hors de nous, qui nous donne l'idée générale de toutes les notions actives intelligentes qui opèrent par le vouloir. C'est le sens intime de notre *passivité* sous certaines impressions reçues qui nous donne l'idée générale de la nature organique capable de sentir sans penser.

« Quand on dit : l'*être* peut avoir des dimensions « ou n'en avoir point, avoir la sensibilité ou être « insensible, le sujet commun de ces attributions « diverses n'est qu'un sujet *logique ;* c'est une idée « toute factice qu'on prétend vainement ériger en « *principe* et qui donne lieu à une multitude de questions « tions interminables en métaphysique. » (*Ib.*, p. 195.)

C'est bien rarement, en effet, que du sentiment intime que l'homme a de son existence comme d'un rapport à deux termes, on vient à déduire une notion abstraite d'être qui embrasse ces deux termes ou qui convienne également à l'un et à l'autre. Dans le vrai, le sujet et l'objet n'ont rien de commun dans leur existence. L'objet n'a point un fond commun avec le sujet sur lequel l'activité et l'intelligence puissent être entées et *vice versâ*. Chacun d'eux est connu par l'abstraction réfléchie, comme ayant une nature opposée à celle de l'autre, et leur réunion

sous un genre commun artificiel ne peut donner cette opposition.

L'idée de cause ne peut être conçue ni sous une image, comme ce qui vient à l'esprit par voie de sensation, ni par abstraction ou généralisation, comme les êtres artificiels.

« 1° Nous ne voyons rien *immédiatement;* nos « yeux même ne nous font connaître directement « que des simulacres des choses, des objets étendus, « figurés, de purs *phénomènes* ou des images du « corps ; et ces images étant distinguées par l'esprit « de l'existence des choses qu'elles représentent, il « nous est facile de les tourner en *abstractions*, en « considérant ces images comme des modèles aux- « quels il y a ou il peut y avoir quelque chose de « ressemblant. C'est ainsi que ces images particu- « lières deviennent des idées. » *Ibid.*, 5, 196.

C'est là le point le plus difficile à mes yeux de toute la métaphysique.

Il est certain que ces premières intuitions visuelles (considérées en elles-mêmes et indépendamment de tout ce que notre faculté perceptive et nos *croyances*, soit naturelles, soit acquises, peuvent y ajouter) ne présentent à l'esprit que de purs phénomèmes. Mais la question est de savoir si ces intuitions, ainsi considérées dans leur état natif et avant toute connaissance acquise, c'est-à-dire avant tout exercice d'activité, ne sont pas de pures abstractions sans réalité, et s'il est permis de supposer

un esprit ayant des intuitions visuelles et les distinguant de lui, qui n'ait en même temps et nécessairement la notion de l'être, de la cause, de la substance permanente qui donne un objet, un corps, à ces intuitions et réalise hors de lui les phénomènes.

Alors, dans ce cas-là même, il est vrai de dire que ce ne sont pas les yeux qui nous font connaître les corps comme des réalités séparées et indépendantes de nous, mais bien l'esprit qui ajoute ce qui manque aux intuitions et aux simples images pour être des idées.

C'est l'esprit qui, en attachant la réalité aux phénomènes sensibles, les individualise à proprement parler, en rattachant les images à un être réel et fixe dont elles deviennent les signes. Les images seules sembleraient être comme les simulacres mobiles des choses, *ludibria rerum simulacra*, qui, s'attachant également à tous les individus revêtus des mêmes apparences sensibles, ne seraient les signes propres d'aucun en particulier.

Telle est la première généralisation vague que fait l'ignorance. C'est là ce qui fait que pour l'enfant le nom d'un individu devient l'appellatif commun d'un genre.

La transformation des images en *abstractions* proprement dites, et par suite en idées de genre, suppose d'abord celle du phénomène en réalité individuelle. C'est alors que l'esprit, abstrayant de nouveau l'image de la réalité individuelle de tel objet

déterminé, la considère comme signe commun de plusieurs individus semblables ou comme le modèle de telle classe d'objets indéterminés.

Le moi ne se connaît point intuitivement comme *substance;* mais le sens intime nous donne la connaissance *primitive* d'une relation qui n'est pas renfermée de même dans les affections ou les intuitions des autres sens.

L'esprit transforme en notion le sentiment du moi lorsqu'il considère l'un des termes de la relation primitive sans faire attention à l'autre qui individualise, détermine la notion à une existence particulière, comme le géomètre généralise l'idée du cercle particulier qu'il a tracé, lorsqu'il considère la circonférence sans faire attention à la longueur déterminée du rayon qui la détermine, etc.

En consultant ce sens intime, en procédant par voie d'expérience intérieure, on conçoit que la force que nous sentons opérer en nous par le vouloir est toujours un des termes de chacune de ces relations universelles et nécessaires que nous appelons notions.

« Quelle que soit la multitude d'objets que dé-
« couvre la statue (avec les sens du toucher et de la
« vue), quelque combinaison qu'elle en fasse, elle
« ne s'élèvera jamais aux notions abstraites d'*être*,
« de *substance*, d'*essence*, de *nature*, etc. (il ne
« nomme pas la force ou la cause, mais elles sont
« sous-entendues); ces sortes de fantômes ne sont

« palpables qu'au tact des philosophes. Dans l'ha-
« bitude où elle est de juger que chaque chose
« est une collection de plusieurs qualités, il lui pa-
« raîtra tout naturel qu'elles existent réunies, et elle
« ne songera pas à chercher quel en peut être le
« lien et le soutien. L'habitude nous tient souvent
« lieu de raison à nous-mêmes, et il faut convenir
« qu'elle vaut bien les raisonnements des philo-
« sophes. »

Je crois en effet qu'un être sensitif qui n'obéirait qu'aux besoins physiques et aux habitudes, pourrait bien ne jamais songer à ce qui fait le lien ou le soutien des qualités qu'il perçoit au dehors ou des sensations qu'il reçoit; mais il s'agit de ce qui se passe dans l'esprit d'un être *pensant* qui rattache les impressions ou les phénomènes à quelque chose de fixe ou de permanent au dehors comme au dedans de lui-même, à quelque chose qui reste irrévocablement le même quand les sensations passent, quand les phénomènes ne subsistent plus. Or, ce quelque chose qui reste est toujours supposé ou cru nécessairement exister par tout être de notre espèce qui commence à percevoir ou à distinguer quelque chose qui n'est pas lui, avant même que la réflexion ou les facultés méditatives ne soient en exercice. Si les corps n'étaient pour cet être que des collections de *sensations* ou de qualités sensibles, comment concevrait-il que les collections restent quand il ne sent, ne voit, ni ne touche rien? com-

ment s'attendrait-il à les retrouver toujours les mêmes? sur quoi fonderait-il cette croyance de l'un, du même? etc., etc.

Ces prétendus fantômes que Condillac dit n'être palpables qu'au tact des philosophes, sont les seules réalités que puisse concevoir la statue, et sans elles toutes les collections sensibles ne seraient vraiment que des fantômes. La statue ne peut, il est vrai, imaginer pas plus que nous la chose qui est le sujet de chaque collection, mais elle est, comme nous, nécessitée à le croire ou le supposer, par cela seul qu'elle perçoit et pense à un objet dont l'existence est distincte et séparée de la sienne. Elle donnera un nom à cette *chose*, et par cela même qu'elle la nomme, il faut bien qu'elle en ait quelque sorte de notion, car, sans une notion, il n'y aurait aucune raison de la nommer. Il est vrai qu'avec ce nom elle en sait autant que les philosophes, ou que ceux-ci n'en savent pas plus qu'elle; et il faut précisément conclure de là, non pas qu'il n'y a dans notre esprit aucune notion réelle de substance, d'être, mais plutôt que cette notion est simple, primitive, naturelle à l'entendement humain, ou un résultat nécessaire de notre faculté de percevoir, une loi de la sensation, et non point une *sensation*.

La notion de substance entre nécessairement dans celle de durée et d'espace, qui en sont abstraites; ce qui dure, c'est la substance; ce qui est étendu,

c'est encore la substance. Condillac ne trouve l'idée de l'espace que dans la coexistence de plusieurs sensations. C'est tout au contraire l'espace donné primitivement qui fait que plusieurs sensations peuvent coexister sans se confondre.

Dans tous les systèmes idéalistes, sceptiques ou sensualistes, où l'on est conduit à nier la réalité des notions de substance, de cause, etc., on sera toujours dans l'impossibilité de dire pourquoi l'entendement est nécessité à s'appuyer sur ces notions comme sur les seules réalités permanentes, comment il ne peut se passer de leur donner des signes, de les avoir toujours présentes; comment il n'y a pas de rapport conçu, de jugement, sans qu'un de ces termes de notion soit pris pour antécédent.

NOTE

SUR LES RÉFLEXIONS
DE MAUPERTUIS ET DE TURGOT

AU SUJET DE

L'ORIGINE DES LANGUES

« On trouve, dit Maupertuis, des langues, sur-
« tout chez les peuples fort éloignés, qui semblent
« avoir été formées sur des *plans d'idées si diffé-
« rents des nôtres*, qu'on ne peut presque pas tra-
« duire dans nos langues ce qui a été une fois ex-
« primé dans celles-là. »

Il serait à souhaiter que ce philosophe eût apporté des exemples de cette différence de *plans d'idées*, et qu'il eût cité des idiomes où il n'y eût pas eu tels signes pour exprimer les substances et leurs modes, les causes et leurs effets; tels autres pour exprimer l'union de l'attribut et du sujet, etc.; alors nous aurions eu la preuve que ces notions ne sont pas primitives et essentielles à l'esprit humain.

M. Turgot s'élève contre ces plans d'idées différents : « Tous les peuples, dit-il, ont les *mêmes sens*, et sur les sens se forment les idées....., etc. »

C'est là une mauvaise raison ; ce n'est point parce que tous les hommes ont les mêmes sens que tous les plans d'idées et, par suite, les langues qui y correspondent, sont les mêmes. Il ne s'agit point du matériel des langues ou des systèmes de signes employés à exprimer les objets sensibles. Ce matériel même doit être très-variable, parce que si les sens sont les mêmes pour tous les peuples, les objets des sensations sont différents, et que cette diversité suffit, non pour que les *plans d'idées* primitifs, et par suite la métaphysique des langues, leur fonds primitif, la nature spécifique des signes qui constituent ce fonds, etc., soient différents, mais pour que les idées sensibles, et par suite les signes individuels employés à les exprimer au dehors, aient toute la diversité qu'on y remarque.

Qu'il y ait en effet des noms substantifs ou adjectifs plus ou moins nombreux dans une langue, sans aucune analogie avec telle autre, il n'y en a pas moins dans toutes deux des noms substantifs et adjectifs avec quelques verbes, ou mots destinés à exprimer leur union ou leurs rapports les plus généraux, tels que celui d'inhérence du mode ou attribut à la substance, de la causalité, etc.

Or, voilà ce qu'on doit trouver de tout à fait pareil dans les comparaisons des langues, même les plus sauvages, s'il est vrai, comme nous n'en saurions douter, que la forme primitive du jugement, ou de la perception d'une qualité attribuée à un

sujet et distinguée de lui, soit l'apanage naturel et commun de l'esprit humain, le vrai caractère distinctif de tout être pensant.

C'est sous ce rapport qu'on aurait pu défier, je crois, Maupertuis de citer quelque langue étrangère qui fût formée sur des plans d'idées si différents des nôtres que la traduction fût *absolument impossible.*

En effet, quand des noms *substantifs* et *adjectifs* de telle langue étrangère n'auraient aucun analogue dans celles que nous connaissons, toute proposition affirmative, ou tout énoncé de jugement dans la langue étrangère n'en pourrait pas moins être traduit dans un énoncé général et sous une forme algébrique telle que celle-ci : + S *est* M, *une substance inconnue est modifiée d'une manière inconnue;* ou C *produit* E, *une cause inconnue produit un effet inconnu ;* + ou les signes de substance et de cause sont comme les x et les y en algèbre, dont les rapports n'en sont pas moins conçus et déterminés par des signes intelligibles et toujours les mêmes, quelles que soient les quantités comparées, comme les signes +, —, =, etc.

Toutes les langues primitives étaient simples, d'après Maupertuis; elles ne doivent leur origine qu'à des hommes simples qui ne les formaient d'abord que selon le besoin.

M. Turgot nie cette simplicité des premières langues : « Des hommes grossiers, dit-il, ne font rien

« de *simple*. Il faut des hommes perfectionnés pour « y arriver. »

Les deux auteurs parlent chacun d'un ordre de *simples* différents.

M. Turgot vient de dire que l'ignorance assimile tous les objets; partant de là, les premières langues n'ont dû avoir qu'un petit nombre de termes exprimant à leur insu les genres ou les espèces les plus étendues. C'est ainsi que pour l'enfant tout homme s'appelle *papa* avant de s'appeler *Pierre* ou *Paul* et enfin *homme*. Les langues se compliquent et s'étendent à mesure que les genres se subdivisent en espèces et celles-ci en individus, d'après la distinction qui se fait par les facultés actives d'attention, de comparaison, etc. Il y a donc la simplicité de l'ignorance et celle de la science; l'une précède tout travail de l'esprit, l'autre est un résultat de ce travail.

M. Turgot trouve ridicule une supposition de Maupertuis qui me semble très-bien pouvoir être faite; savoir, que le souvenir de toutes les perceptions antérieures fût perdu au moment actuel de l'existence, pendant que la faculté d'*apercevoir* et celle de *raisonner* subsisteraient.

« La faculté d'*apercevoir*, dit M. Turgot, *ne subsiste que par la perception.* » Cela dépend de ce qu'on entend par perception. Si on parle d'autre chose que du corps propre qui est l'objet *immédiat* et constant de la perception, je dis que la faculté d'apercevoir peut subsister autrement que par la perception d'objets externes.

Le premier dessein du langage et son premier pas est d'imprimer les objets et non les perceptions. Le deuxième dessein ne vient à l'esprit que par le retour de l'esprit sur lui-même, et les premières idées sont des sensations dont l'effet naturel est d'être rapportées aux objets extérieurs.

Toutes les difficultés du premier problème de la philosophie sont là : 1° En quoi les objets diffèrent-ils des perceptions, et comment savons-nous qu'ils en sont distincts et séparés? 2° Les premières idées ne sont pas des sensations simples, mais des sensations déjà rapportées à des objets ou des causes. Or ce rapport est-il naturel? il y a donc des idées innées de substances et de causes; est-il une acquisition? quelles en sont les conditions et les lois?

« Les langues, dit ailleurs M. Turgot, ne sont « point l'ouvrage d'une *raison présente à elle-* « *même*. »

Je réponds que les langues instituées ne peuvent être que l'ouvrage d'une telle raison.

M. Turgot fait à Maupertuis un reproche que je me suis attiré moi-même en supposant un philosophe qui forme un langage de sang-froid. Je ne vois pas ce qu'il y a d'absurde dans cette hypothèse. Sans la faculté de réfléchir, il n'y aurait pas d'institution du langage proprement dite. Pourquoi donc une langue ne serait-elle pas formée de sang-froid par un homme réfléchi qui voudrait fixer ses idées et s'en rendre compte?

Maupertuis : « Il est de la plus grande impor-
« tance de bien connaître la nature des proposi-
« tions, ce qu'elles étaient *avant les langages éta-*
« *blis*, ce qu'elles sont devenues depuis. »

M. Turgot : « Avant les langages établis, il n'y avait
« aucune proposition; toutes les idées étaient des
« sensations ou des peintures de l'imagination. »

Avant le langage, il n'y avait point de proposition exprimée, mais il devait y avoir dans l'esprit de tout homme doué de *pensée* et capable de parler, quelque distinction établie entre le sujet et l'attribut, la cause et l'effet, et d'abord entre le moi permanent et les sensations variables; sans quoi il n'y aurait pas eu de langage possible; en aucun cas de pures sensations ou images ne sont des idées.

Il est étrange qu'un philosophe tel que Maupertuis ramène à une question de pure logique la distinction naturelle et fondamentale de mode et de substance; ce que lui répond M. Turgot sur ce sujet est d'une faiblesse extrême. Qu'importe que nous ne puissions dire clairement ce qui est substance ou ce qui est mode? par exemple, dans un arbre, si c'est l'étendue ou la verdeur. Quand on disputerait éternellement là-dessus, cela ne prouverait pas qu'on n'a pas une idée ou une notion du rapport du mode à la substance, et la nature même de la dispute suffirait pour établir le fondement de la distinction.

M. Turgot remarque très-bien que « quoique les
« philosophes ne puissent pas désigner ce qui est la

« substance, cela ne les empêche pas de concevoir « nettement l'idée de ce qui est la substance et de ce « qui ne l'est pas. »

La notion d'une réalité permanente exprimée par la formule *il y a* n'est, suivant Maupertuis, qu'un résultat de l'habitude qui transforme la proposition répétée *j'ai vu* en *il y a*. A quoi M. Turgot réplique très-bien : « qu'une idée née d'un raisonnement « ne portera point avec elle le degré d'assentiment « qui nous entraîne à dire : *Voilà un corps.* »

Maupertuis : « Dans ce que j'aperçois lorsque je « dis : *j'entends des sons*, ma perception n'a certai- « nement aucune ressemblance avec ce qui se passe « hors de moi, savoir les mouvements du corps so- « nore ou les ondulations de l'air. Voilà une percep- « tion qui est du même genre que la perception *je* « *vois* et qui n'a hors de moi aucun objet qui lui « ressemble. La perception *je vois un arbre* n'est- « elle pas dans le même cas... ? »

Dans l'audition, je ne perçois certainement pas les mouvements de l'air agité ou bien de ce qui cause les modifications que j'éprouve; mais comme je sais très-positivement que je ne suis pas la cause de ce que j'entends, et que je sens que je suis modifié malgré moi, j'en induis naturellement et sans le secours même de l'expérience répétée, qu'il y a une cause de ma modification qui n'est pas moi ou qui est extérieure à moi.

L'expérience m'apprend ensuite, il est vrai, à

rapporter cette cause à la cloche ou à ce que j'appelle le corps sonore. Le raisonnement appuyé sur diverses observations ou expériences physiques me fait concevoir des ondulations, ou divers mouvements dont je me sers pour expliquer hypothétiquement les phénomènes de l'audition; mais je n'ai besoin ni d'expériences, ni de raisonnement, ni d'hypothèses quelconques, pour opposer la notion de cause extérieure à ma modification passive, et porter ce premier jugement absolu, *il y a* une cause externe des sons que j'entends, sans pouvoir encore déterminer en aucune manière quelle est cette cause et comment elle agit.

Nous pouvons appliquer ces remarques à toutes les espèces de sensations que l'on appelle perceptions ou idées de sensations, en tant que la notion de causalité s'y trouve jointe ou que la cause indéterminée de la modification que l'âme éprouve est conçue en pensée *in concreto* avec cette modification.

La vue et le toucher passif diffèrent de l'ouïe sous ce rapport essentiel, que les premiers sens admettent l'espace ou l'étendue comme la forme primitive et essentielle de leurs intuitions, et que la *cause* des modifications passives y prend un caractère plus déterminé, puisqu'elle est perçue ou conçue non-seulement comme *non-moi*, mais de plus comme extérieure au moi et hors du corps propre.

Dans tous les cas, il est vrai de dire que ce qui

est dans l'esprit ou dans le sens n'a aucune ressemblance avec ce qui est perçu ou conçu en dehors; l'effet n'a et ne peut avoir aucune ressemblance avec sa cause; et il n'y a rien de plus absurde que de prendre l'objet extérieur pour le cachet, et la modification de l'âme ou l'image pour une empreinte qui doit ressembler au cachet. Mais ce que nous appelons objet ou corps extérieur étant la cause (indéterminée dans le comment de son action) de ce que nous sentons, la cause perçue *in concreto* avec son effet ou manifestée par lui, ne lui ressemble pas plus que les effets du feu ou de l'eau ne ressemblent au feu et à l'eau même. Il est donc très-inexact de dire que toute perception exprimée par les formules *j'entends*, *je vois*, n'a hors de moi aucun objet qui lui ressemble; car la ressemblance suppose deux termes compris, dont l'un est le modèle et l'autre la copie. Or, nulle perception n'offre rien de pareil, mais elle embrasse dans un seul et même acte la modification sensible ou l'effet dans la cause externe, ou cette cause dans son effet senti; et lorsqu'il n'y a pas de cause conçue ou que la sensation est pure ou isolée de tout jugement, il n'y a plus de perception proprement dite ou d'idée de sensation. Quand je dis : *Je vois un arbre*, j'ai une sensation ou modification dont la cause naturellement rapportée hors du moi et de l'organisation est appelée arbre. Pour qu'on pût considérer l'objet comme un modèle et l'idée comme la copie, il fau-

drait que la perception se formât de deux jugements et non pas d'un seul. Par l'un de ces jugements, le moi se distinguerait de l'objet externe représenté par la sensation ou avec elle. Dans le second jugement, il se distinguerait de la sensation représentative elle-même; il aurait une idée distincte et séparée et de l'objet qui la cause et de lui-même à la fois. Or, il n'en est point ainsi des perceptions qui sont primitivement et essentiellement objectives en tant qu'elles ont pour forme indivisible, l'être, l'espace ou l'étendue. Otez la représentation, il ne reste aucune idée ou image d'objet représenté, mais seulement une idée vague, confuse, universelle de substance ou de cause à laquelle la représentation est rapportée comme attribut ou comme effet. Il n'y a donc lieu en aucun cas à la comparaison de l'objet à son image, ou au jugement affirmatif de ressemblance ou de différence.

M. Turgot remarque très-bien qu'il y a des sensations que nous ne rapportons pas aux objets extérieurs, mais à notre corps; d'autres que nous rapportons aux objets, non pas à notre corps; d'autres à tous les deux ensemble.

Il y a une équivoque dans le sens du mot *rapporter*, qui exprime en même temps la causalité et l'inhérence.

Dans le vrai, nous ne rapportons jamais nos sensations aux objets que comme causes, et c'est ce qu'on appelle les qualités secondes, qui sont tout

simplement les effets des causes perçues dans l'espace; nous percevons ces causes extérieures de sensation; nous rapportons ces sensations proprement dites au corps propre où elles sont inhérentes. La différence de ces manières de percevoir et de sentir se fonde toute, suivant M. Turgot, sur l'existence des corps; « car d'où viendraient ces différences « toujours uniformes, s'il n'existait que mon âme? »

Cela est très-juste, mais en tant qu'on n'appelle corps que les causes des sensations ou des modifications de l'âme, causes inconnues, ou indéterminées en elles-mêmes ou dans le pourquoi de leur action.

M. Turgot remarque très-bien aussi que les hommes les plus grossiers n'attachent pas la même idée à cette proposition : *il y a des sons*, *des couleurs*, qu'à celle-ci : *il y a des corps*. Les hommes même les plus grossiers sentent qu'il y a plus de réalité signifiée dans l'une que dans l'autre expression.

Oui, sans doute, parce que cette formule : il y a des corps, emporte dans l'esprit ce sens absolu et que nul homme dans son bon sens ne peut contester : il y a des causes des sons, des couleurs et de toutes les modifications, dont je ne suis pas moi-même cause. Tandis que par l'amphibologie excessive de nos langues, il y a des sons, des couleurs, veut dire également : je perçois des effets sensibles qui peuvent n'être qu'en moi ou dans mon organisation; et : il y a des causes.

Maupertuis dit : « M. Turgot ne compare que les « perceptions, tandis qu'il faudrait de plus compa« rer l'effet de ces perceptions sur notre esprit, « effet qui n'est pas le même quand je dis : J'entends « des sons, et quand je dis : Je vois un arbre. »

Toute la différence consiste en ce que, dans le dernier cas, la cause est exprimée ou conçue déterminément dans l'esprit comme étant *hors du moi*, l'intuition des couleurs, des figures étant dans l'espace; tandis que dans ce premier cas : *j'entends des sons*, la cause n'est point exprimée ni conçue déterminément hors de l'organisation, quoique par le fait la perception des sons, comme celle des modifications dont le moi n'est pas cause, emporte nécessairement, et par une induction naturelle, la conception de cause étrangère. Cette conception entre comme élément nécessaire dans toute perception externe ou interne.

C'est ce que Maupertuis n'a pas remarqué dans son point de vue de sceptique. M. Turgot combat avec beaucoup de sagacité ce scepticisme en disant : « Il est sûr que nos sensations sont un effet qui « n'indique point son comment, et qui pourtant, « pour notre bonheur, a dû indiquer sa cause; or, « dans cette supposition (qui n'en est pas une), « nous avons dû placer partout l'expression de cet « effet même; sans quoi il nous faudrait tout en« semble, et la sensation, et l'idée du comment, « afin de ne rapporter au dehors que ce comment;

« et alors, nous aurions dû être très-philosophes
« dès le berceau. »

Autre chose est avoir la notion des corps comme *causes externes* de sensations, ou avoir l'idée du comment de l'action de ces causes. Les philosophes confondent presque toujours cette dernière idée avec la notion universelle et nécessaire de causalité dont ils ne tiennent aucun compte; et c'est sur cette confusion très-singulière que se fondent toutes les difficultés et les doutes de la philosophie première. Hume n'a-t-il pas été jusqu'à nier l'influence réelle de la volonté sur les mouvements du corps, fondé sur ce que nous n'avons aucun sentiment ni aucune idée du *comment* de l'action de la volonté sur le jeu des nerfs et des muscles; et le sophisme de Maupertuis ne porte-t-il pas sur la même base? Les philosophes comme les physiciens croient qu'on ne peut savoir l'idée des causes des phénomènes qu'autant qu'on peut expliquer par des hypothèses légitimes le comment de la production de ces effets par telle cause ou force réelle ou supposée.

Mais avant cette recherche ou explication du comment, ne faut-il pas savoir qu'il y a une cause productive de l'effet? Or, c'est de l'existence de cette cause et non point de son comment, c'est de sa réalité d'être ou de son être nécessaire qu'il s'agit dans la philosophie première. Il faut dire comment nous parvenons à cette notion universelle, ou s'assurer

qu'elle est donnée sous condition à l'entendement humain, ou innée à l'âme.

Il s'agit de bien prouver que les corps ne sont pour nous autre chose que des causes externes de sensations ou d'intuitions, qui sont uniquement en nous ou dans notre esprit. Pour les sensations qui n'ont aucun rapport avec l'étendue, il n'y a point de difficultés; il est certain que les hommes même les plus ignorants ne peuvent considérer les corps que comme des causes de ces sensations; mais quant aux intuitions qui emportent avec elles la forme d'étendue, telles que celles du tact ou de la vue, on ferait difficilement convenir les hommes même les plus réfléchis que ces intuitions n'aient avec ce que nous appelons objets ou corps, que la simple relation de l'effet à la cause, et qu'elles soient uniquement et phénoméniquement dans le sens ou dans l'âme.

Il est certain du moins que si l'analyse philosophique peut parvenir à justifier jusqu'à un certain point cette opinion, le sens commun et naturel de tous les hommes s'élève contre elle; car comment s'empêcher de croire que l'étendue *colorée* (la couleur sans l'étendue n'étant en effet qu'une abstraction) figurée, mobile, ne soit qu'un pur phénomène et n'ait pas une réalité indépendante des sens ou de l'esprit qui la perçoit naturellement? Comment croire qu'il n'y a réellement dans ce que nous appelons corps que les causes des intuitions de cou-

leur, de figure, d'étendue mobile, et que cette causalité ou force extérieure, constitue pour nous toute l'essence réelle des corps? N'y a-t-il pas une différence évidente à cet égard entre les sensations de chaud, de froid, d'odeur, de faveur, que nous ne rapportons en effet qu'à nos organes, en concevant les corps externes comme causes, et les intuitions colorées étendues sous lesquelles les objets se représentent hors de nous, qui nous paraissent constituer la nature de ces objets, et sans lesquelles ils n'existeraient pas pour nous, pas même en qualité de causes? Si cette différence est réelle du moins relativement à notre manière de sentir et de percevoir, il faut bien qu'elle ait quelque fondement dans la nature même des objets ou dans celle de notre organisation intellectuelle. Or, quel est ce fondement?

On ne sera point admis à dire comme M. Ampère que les affections ou sensations rapportées aux objets comme causes, sont aussi bien *hors de moi* que les notions rapportées aux objets par inhérence, que les unes comme les autres sont également des modifications de l'âme inhérentes à elle dont la cause nouménale ou seule réelle constitue ce que nous appelons le corps, qui n'est lui-même que la cause qui nous empêche de *penser*.

Il s'agira toujours de savoir comment toute intuition d'étendue nous présente naturellement et sans aucun effort de réflexion, un objet étranger au moi

et hors de lui, non pas seulement en qualité de cause modifiante, mais comme objet modifié opposé au sujet qui le perçoit à distance.

Maupertuis : « Que sert-il de dire qu'il y a quel-« que chose qui est *cause*, que j'ai les perceptions « je *vois*, je *touche*, j'*entends*, si jamais ce que je « *vois*, *touche* ou *entends* ne lui ressemble?.... » — « J'avoue qu'il y a une cause d'où dépendent toutes « nos perceptions, *parce que rien n'est comme il est* « *sans raison suffisante.* » Mais quelle est cette *cause*? « Je ne puis la pénétrer puisque rien de ce que j'ai « ne lui ressemble. » — « Il suffit, répond très-bien « M. Turgot, que je sache que cette cause est hors « de moi et que c'est un être réel distingué de Dieu « et de moi. »

Le rapport de causalité est distinct de celui de la *dépendance* entre les idées avec lequel Maupertuis semble le confondre.

Il y a quelque chose en moi qui ressemble à la cause extérieure que je conçois, et c'est par cette ressemblance même que je peux la concevoir et assurer qu'elle est sans concevoir comment elle agit. Il n'est pas besoin, il serait même absurde de supposer que la cause pensée ressemble à quelques-unes des sensations que j'éprouve ou des phénomènes que je ne perçois que comme *effets*.

Sur la succession de nos perceptions, Maupertuis rassemble de vains nuages sceptiques. « J'ai dans « mon esprit, dit-il, la perception d'une certaine

« durée, mais je ne la connais elle-même que par le « nombre des perceptions que mon âme y a pla- « cées. »

Il y a une durée que j'aperçois immédiatement, c'est celle du moi qui est uniforme en elle-même et qui est le type constant de toute uniformité; les perceptions que j'y place la divisent en parties inégales; c'est la sensibilité qui rompt l'uniformité de leur durée et les divise en parties inégales.

Le souvenir est la réminiscence du moi identique jointe à une sensation répétée, quand la notion du passé se joint à une perception présente; c'est un souvenir qui diffère donc d'une sensation actuelle.

L'induction qui nous fait concevoir des causes étrangères, s'applique-t-elle immédiatement et de prime-abord aux affections passives sur lesquelles la volonté n'a aucune espèce d'empire? Ne doit-elle pas d'abord s'appliquer aux modes, qui, après avoir été d'abord actifs et produits par la volonté, sont sentis ensuite comme passifs (tels sont les mouvements, les sons vocaux, etc.)? ou bien encore ne faut-il pas avoir éprouvé une résistance étrangère à l'effort et aperçu immédiatement des causes *prohibitives* jointes à l'étendue, pour concevoir des causes extérieures *productives* des sensations? On peut douter que par cela seul que l'individu éprouve des modifications passives, il sente ces modifications comme effets, et par suite qu'il conçoive une cause ou force productive à l'instar du moi. Il semble que

cette notion de cause étrangère a plus d'affinité naturelle avec des modes sentis d'abord comme effets de la volonté et puis dans cette cause; car la causalité y ayant été déjà associée par l'expérience répétée, ne peut plus s'en séparer, et puisque ce n'est plus une cause sentie ou aperçue immédiatement, ce sera une cause conçue, ou l'idée d'une cause non-moi. Il semble, d'autre part, que la résistance ou l'impénétrabilité de la matière étant une cause prohibitive, ou n'étant conçue que comme passive, ne saurait être l'origine d'une cause productive des sensations. Pourquoi la sensation localisée, ou qui admet naturellement la forme étendue du corps propre, conduirait-elle à la notion de cause productive plutôt que l'intuition? . . . .

. . . .

« Je n'oserais pas dire en ce moment, dit Leibnitz, « si jamais l'esprit humain parviendra à pousser « l'analyse des *notions* au plus haut degré de per- « fection, ou à ramener les pensées jusqu'*aux pre- « miers possibles*, *ad prima possibilia*, et aux no- « tions irrésolubles, ou, ce qui revient au même, « jusqu'aux *attributs absolus de Dieu*, savoir aux « causes premières et à la dernière raison des « choses. »

Nous commençons par avoir la perception interne de la cause efficiente, de l'unité, de la durée, etc., en tant que le moi existe et se sent exister; nous étendons ensuite par induction à tous les phé-

nomènes, à tous les objets, ces idées premières, et c'est avec elles que nous percevons indivisiblement et *in concreto* l'existence de ce qui est hors de nous; enfin, en abstrayant des objets de perception ces attributs de notre moi ou de notre existence individuelle, et les concevant comme universels, nécessaires, premiers, ou antérieurs à tous les phénomènes, comme conditions essentielles de tout ce qui *est* pour nous ou apparaît à nos sens, nous nous élevons jusqu'aux notions de cause première, nécessaire, immuable, immense, c'est-à-dire jusqu'aux attributs absolus de Dieu.

La difficulté de pousser l'analyse jusqu'à ce point exactement, tient, d'une part, à la nature et à l'origine des notions qui conservent toujours, même dans le plus haut degré d'abstraction, le caractère individuel et d'unité du moi où elles prennent naissance; d'autre part, à l'application continuelle et nécessaire que l'esprit a faite de ces notions premières aux objets ou phénomènes sensibles, ce qui empêche ensuite qu'il puisse les dépouiller ou les purifier entièrement de tout alliage avec les choses matérielles ou les phénomènes particuliers du monde sensible.

« Les hommes emploient sans cesse, et par une « sorte de nécessité naturelle, certains termes mé- « taphysiques, et se flattent bien vainement de con- « cevoir ce qu'ils ont seulement appris à articuler. « Ce n'est pas seulement du terme substance, mais

« de plus de ceux de *causes*, d'*action*, de *relation* « et de *ressemblance*, et de plusieurs autres termes « généraux, que les notions vraies et fécondes de-« meurent absolument cachées à la plupart des es-« prits. » — « On sentira toute l'importance des « recherches sur la nature de ces notions, en étu-« diant la manière dont je considère la notion de « substance, notion si féconde que toutes les véri-« tés premières sur Dieu, sur les esprits, sur la « nature des corps, découlent de cette source. Pour « donner dès à présent quelque avant-goût de ces « recherches, je dirai que la notion de ce que les « Français appellent force (virtualité, les Allemands « *krafft*), dont l'explication est l'objet d'une science « particulière que j'appelle *dynamique*, est néces-« saire et indispensable pour éclaircir la vraie notion « de substance; car la force active diffère de la puis-« sance *nue* reconnue par les scolastiques, en ce « que la *puissance active* ou la faculté n'est autre « chose que la possibilité prochaine d'agir, qui a « besoin d'une excitation *étrangère* ou d'un *stimu-« lus* pour être mise en action, ou pour passer *à « l'acte*, tandis que la force active, l'entéléchie, « contient l'acte en elle-même et tient un certain « milieu entre la faculté d'agir et l'action effectuée; « elle enferme *l'effort* et ainsi se porte par elle-« même à l'action sans avoir besoin *de secours étran-« ger*, pourvu seulement que tout obstacle soit « écarté. Nous avons une sorte d'exemple de cette « force active dans un grave qui tend la corde à la-

« quelle il est suspendu, ou dans l'arc qui est bandé. « En effet, quoique l'on puisse et qu'on doive même « expliquer mécaniquement la *gravité* ou la *force* « *élastique* par le mouvement de l'éther, cependant « la dernière raison du mouvement de la matière « est une *force* imprimée dans toutes les parties de « la création, qui est inhérente à chaque corps, « mais qui est diversement limitée ou contrariée « dans la nature par le conflit de tous les autres. Il « n'y a donc point de substance *passive*; et pas plus « la matière que l'esprit ne cesse jamais d'agir. Ceux « qui ont donné l'étendue pour essence à la matière « ont donc embrassé une erreur. » (Leibnitz, édit. Dutens, tome II, pages 18-19-20.)

Ce passage renferme toute une théorie psychologique fondée sur la distinction des facultés passives et actives.

L'âme réduite aux facultés *passives*, ou aux sensations, n'est qu'une puissance *nue*, une *faculté*, qui a besoin d'être exercée ou mise en action par des causes étrangères, n'ayant pas en elle-même le principe de ses modes ou opérations.

L'âme douée de facultés actives est une force active qui enveloppe l'effort, *conatum involvit*, et se porte d'elle-même au mouvement sans secours étranger lorsque l'obstacle qui la retenait est enlevé, etc. On parvient à l'origine des idées et des notions, ou à une science qui a tous ses principes dans la nature même de l'âme active par essence.

Les premières sensations musculaires, déterminées par l'appétit ou l'instinct du besoin, ne sont pas encore des idées.

Lorsqu'elles sont répétées hors de l'instinct par le principe de motilité spontanée, la détermination qui en résulte dans le centre moteur ou dans l'âme est une *image*.

Mais quand l'âme vient à reproduire ces mêmes sensations librement et avec un effort senti, elle a la perception du mouvement dont elle est cause.

Cette idée renferme trois éléments qui ont entre eux des rapports nécessaires.

1° La sensation musculaire; 2° l'étendue du corps propre où elle se rapporte; 3° le pouvoir de faire naître et de répéter la même sensation. De ces trois éléments, le dernier seul est compris dans le sens intime de l'existence, ou le constitue; car le moi se sent comme une force, une énergie, un pouvoir d'agir, et non pas comme une simple faculté passive, *vertu sentante* ou capacité de recevoir des impressions, car cette vertu, cette capacité n'est qu'une *abstraction* quand on la considère hors de son exercice effectif, ou de l'impression déterminée qui l'actualise; tandis que la force active, l'énergie et le pouvoir, se sent immédiatement comme l'existence, alors même qu'elle n'est pas déterminée à telle action particulière, comme la gravité croît toujours sur la pierre immobile suspendue à une corde, etc.

L'aperception de l'idée du mouvement volontaire

est donc le rapport de ces trois perceptions, l'impression musculaire, l'étendue du corps présent et le pouvoir d'agir.

Un premier mouvement ainsi produit devient le modèle et l'image de tous les mouvements possibles déterminés de la même manière, et c'est ainsi qu'il prend un caractère de généralité qui constitue l'idée.

Toute idée étant nécessairement un rapport, il n'y a évidemment aucune idée *d'absolu*, ce qui n'empêche pas que l'absolu nous soit intimement présent comme un des termes du rapport sans lequel l'idée particulière n'existerait pas.

L'idée n'est point la sensation, mais le rapport de la sensation à une cause ou à un pouvoir efficace.

On ne voit un rapport qu'autant qu'on a quelque perception des deux termes comparés. L'idée de la sensation est la perception d'un rapport, ou la perception des deux termes présents, dont l'un est déterminé et l'autre indéterminé.

Je vois un rapport dans une perception unique, en tant qu'éprouvant une impression, j'ai par cette impression ou dans la sensation même la notion de la *cause;* cette notion ne serait pas présente à mon esprit sans l'impression qui est l'autre terme du rapport.

Le rapport d'un mouvement déterminé quelconque à une *cause* qui peut répéter ou imiter des mouvements semblables à l'infini, constitue notre idée universelle de force motrice qui ne peut être

dite absolue, quoiqu'elle ait un terme ou un élément absolu. Je dis que toute idée est un rapport entre la perception claire d'un être limité ou déterminé et la notion d'un être indéterminé ou illimité. Je ne dis pas avec l'abbé de Lignac, qui veut que nous sentions immédiatement la présence de Dieu dans toute idée ou perception, que toute idée est la perception d'un être fini ou indéfini avec un être infini.

Si l'existence du moi est primitivement et immédiatement aperçue sous certains attributs constants et inséparables de cette existence aperçue, c'est-à-dire de toute pensée; par suite, rien ne peut être perçu ou pensé en nous ou hors de nous que sous ces attributs; ils devront donc avoir la *généralité* la plus étendue et en même temps l'*individualité* la plus précise. En tant que la réflexion ou la pensée intérieure les prend à leur source ou dans la conscience du *moi*, les notions de ces attributs sont individuelles et particulières. En tant que la perception externe unit tous les objets à toutes les impressions reçues du dehors, les mêmes notions deviennent générales et universelles.

Nous avons ainsi une marque certaine pour reconnaître la différence essentielles qui sépare les notions proprement dites, qui ne sont autres dans leur principe que les attributs du *moi*, des idées générales ou abstraites par la comparaison des objets; c'est que les premiers prennent toujours par la

réflexion un caractère *individuel* du *moi*, tandis que les autres conservent toujours par leurs sujets le caractère général et abstrait.

Les premières donnent lieu à des propositions universelles évidentes par elles-mêmes; les secondes à des propositions contingentes que l'expérience a besoin de vérifier. Il est certain que, sans les notions de cause, de substance, d'unité, il n'y aurait point d'idées générales, point de classification, ni par suite de langage. L'unité, par exemple, qui est un attribut essentiel de l'existence du moi, est le fondement et le premier type auquel toute classification se rapporte, etc. Mais sans avoir encore formé d'idées générales, de classifications ni de langage régulier, l'esprit humain aurait déjà en lui les *notions* d'*un*, de *cause*, par cela seul que le moi existerait ou qu'il aurait pensée et aperception.

Leibnitz, Kant, ni aucun philosophe, n'a songé à faire le partage exact entre les *notions* universelles qui peuvent être considérées comme formant l'apanage naturel de l'esprit humain, comme étant ses *formes* (et que par suite nous devons retrouver partout, qui doivent nous affecter du caractère de nécessité) et les idées générales, ou les catégories qui sont contingentes et adventices à l'esprit humain. Dans ses tables symétriques des catégories de l'entendement, Kant a mêlé ces deux sortes d'éléments et donné ainsi des armes à ceux qui prétendent tout dériver des sens. Ils ramènent très-bien les idées gé-

nérales que le philosophe critique établit sous le titre de formes.

Leibnitz a mieux vu que l'analyse peut arriver jusqu'à certaines notions simples, qu'il considère comme des attributs *de Dieu* même, et au-delà desquelles comme sans lesquelles il est impossible de rien concevoir. Mais cette manière même de considérer les *notions* prouve assez que Leibnitz allait en chercher la source bien loin du *moi*, et qu'il était loin de croire qu'elles fussent indivisibles de son existence; ce qui l'a empêché de déterminer le double caractère individuel et universel, de trouver les marques suffisantes (*notas sufficientes*) par où la pensée les distingue des idées abstraites générales.

Ces dernières peuvent être communes à plusieurs sens, comme dit Leibnitz : *pluribus sensibus communes;* comme les idées de *nombres*, de *figures*, de *grandeurs* (qui sont communes seulement aux sens qui ont l'étendue pour *forme*, n'y ayant point de caractères ou de *collections d'unités* réunies sous un seul signe que dans l'étendue divisée); mais les notions peuvent être dites *communes à tous les sens*, non qu'elles viennent à l'esprit par l'exercice de chaque sens externe, mais parce que toute perception sensible, étant un acte de l'esprit, emporte avec elle les notions fondamentales et constitutives de l'existence du sujet présent ou de l'esprit lui-même.

« *Notionis distinctæ primitivæ* non alia datur co-

gnitio quam *intuitiva*, ut compositorum plerumque *cogitatio non nisi symbolica est.* »

Les notions universelles de *cause*, de *substance*, *d'unité*, *d'identité*, etc., sont intuitives et leur titre universel et objectif; mais considérées dans leur source ou rapportées au *moi* qui existe pour lui-même en tant qu'il s'aperçoit *cause permanente*, une, identique, la connaissance première des notions dont il s'agit est une aperception immédiate, interne, et c'est dans ce sens qu'on peut répondre à la question de Berlin : *En quoi l'aperception diffère-t-elle de l'intuition?* . . . .

. . . .

REMARQUES

SUR LA LOGIQUE

DE M. DE TRACY.

(Paris, 1805.)

« Nos idées *simples*, dans *lesquelles il n'entre au-*
« *cun jugement*, sont absolument inaccessibles à l'er-
« reur. »

Qu'est-ce qu'une idée simple, dans la doctrine de l'auteur? Est-ce une simple sensation, une affection élémentaire dans laquelle l'esprit ne prend aucune part? Assurément il n'y a là ni erreur ni vérité, par la raison qu'il n'y a pas de jugement. L'être sensitif, qui n'aurait pas dans sa nature la faculté de *juger*, ou de distinguer un sujet d'un attribut, n'aurait pas lieu de se tromper. Pour ne pas errer, il suffirait de ne pas juger, comme pour ne pas perdre, il suffit de ne pas jouer. Les animaux n'errent pas parce qu'ils ne jugent pas. Ce sont là des puérilités.

Mais entend-on par *idée simple*, les premiers jugements simples ou les notions *premières universelles* que nous avons de l'*être*, de la *substance*,

de la *cause*, de l'*un*, du *même*, etc.; il est vrai que ces premières notions ou croyances sont inaccessibles à l'erreur, par cela que nous ne pouvons exister comme êtres pensants, sans les avoir, et que le contraire est *impossible* ou ne peut pas être conçu; mais il est évident aussi, pour tous ceux qui veulent penser, comme il faut, à la nature de ces idées simples ou *notions*, qu'elles sont des éléments surajoutés aux sensations, associés intimement avec elles, mais antérieurs à toutes sensations, et ne pouvant provenir de la même source. Car toute sensation qui *commence*, doit avoir une *cause*, et cette cause, dont nous ne pouvons nous empêcher de croire l'existence, ne peut évidemment être une sensation. Nous jugeons donc d'abord et avec la plus intime certitude qu'il y a quelque chose de plus que nos sensations : ou, ce qui revient au même, nous avons des idées simples qui ne viennent pas des sensations; et ce sont celles-là qui sont inaccessibles à l'erreur.

L'erreur commence à l'association des notions simples avec les sensations et les intuitions. Par exemple, nous associons mal à propos la notion d'*un seul* être, d'une seule *substance* à l'étendue phénoménale, tandis que la réalité ne convient qu'aux êtres simples, qui sont de l'*intuition* et confusément représentés par elle.

M. de Tracy se débat vainement pour sortir de la difficulté capitale, inhérente au système de Locke

et de Condillac. S'il n'y a que des sensations et que tout jugement ne soit qu'un rapport perçu entre des sensations, il n'y a pas d'erreur ni de vérité possible, car la vérité ou la fausseté n'appartient aux idées qu'en tant qu'elles peuvent être comparées à quelque modèle fixe, qui ne soit pas encore une idée ou une sensation. — Or, quel peut être ce modèle dans les systèmes idéalistes? — M. de Tracy est au moins conséquent dans l'erreur, et c'est par là qu'il a été très-utile à la science. — Il a bien raison de dire, dans son point de vue, que toutes nos *perceptions* de *rapports*, ou de nos sensations comparées sont réelles, certaines et nécessairement telles que nous les percevons (c'est-à-dire telles que nous les *avons*) par cela seul que nous les avons.

Pour être vrais, il suffit que tous nos jugements soient des conséquences exactes de ce premier jugement: *Je suis sûr de ce que je sens.* Mais comme cela est toujours nécessairement vrai de tous les souvenirs *parfaits* ou *imparfaits*, puisque nous sentons les uns comme les autres, il en résulte qu'il n'y a pas, même dans cette hypothèse, une erreur possible. Je me *souviens* d'avoir été Euphorbe au siége de Troie : *je suis sûr de ce que je sens*, et qui pourra me dire que je ne le sens pas?

« Nous n'avons point d'*idée* de *substance*, nous avons des idées d'*êtres* qui *agissent* sur notre vertu *sentante*; mais nous ne connaissons ces êtres que par les impressions qu'ils nous font; ils ne consistent pour nous que dans ces impressions. »

Dire que nous avons des idées (ou *notions*) *d'êtres qui agissent sur notre vertu sentante* (1), c'est bien dire que nous avons des idées ou des notions de substances; car les substances, comme nous le prouverons ailleurs amplement, ne sont pour nous que les causes de nos sensations ou intuitions, et, comme le dit si bien M. de Tracy lui-même dans un autre endroit, les causes sont les êtres, et les êtres sont les causes.

Nous ne connaissons ces êtres que par les *impressions* qu'ils nous font; c'est sans doute bien limiter, pour notre esprit, le champ des réalités; et nous sommes certains de l'existence d'êtres qui ne font ni ne peuvent faire sur nous aucune impression. Mais quant aux connaissances *primitives*, la proposition est vraie, et je l'admets. Nous ne connaissons directement ou ne concevons immédiatement l'existence réelle des causes (des êtres ou des substances) que par leurs effets sensibles. Mais comment et par quel abus de mots et quelle con-

(1) Nos sensations ne peuvent jamais nous faire connaître que ce que nous sentons, mais elle ne nous apprennent rien sur ce que sont leurs causes, ni même sur l'existence de ces causes. Il y a des *causes* ou des êtres autres que nous, voilà ce que nous croyons nécessairement; mais si on demande quelles sont ces causes, si l'on veut s'en faire des idées ou des images, on en reconnaît l'impossibilité. Le scepticisme s'appuiera-t-il de cette ignorance pour nier la réalité absolue des causes? Non: car nous savons d'elles tout ce qu'il est possible d'en savoir par l'entendement qui ne peut s'aider des *sens*, savoir qu'elles sont et qu'elles produisent certains effets.

fusion d'idées ou de principes, peut-on dire que les *êtres* ou *causes* ne consistent pour nous que dans les impressions qu'ils nous font? Qu'est-ce donc que le rapport de *causalité*, et d'où vient que nous distinguons si bien et si nécessairement les deux termes de cette relation? Pourquoi croyons-nous si invinciblement que la cause reste la même, lorsque l'impression effet passe et n'est que d'un moment, ou varie sans cesse? Si les êtres ne sont pour nous que des impressions, que deviennent toutes les existences, et qu'est-ce qu'il y a hors de nous? Qu'est-ce qui subsiste, quand nous ne sentons plus, et que sommes-nous nous-mêmes? — Je n'ai pas besoin d'en voir davantage, pour m'assurer que tout le livre est un tissu de sophismes et d'erreurs.

Si l'on appelle *substance* ce qui *existe par soi-même*, ce qui reste quand nous n'en percevons pas ou n'en sentons pas l'effet, il répugne de dire que nous ne connaissons pas de *substance* aux êtres qui *causent nos impressions*, ou que nous ne sommes pas en droit de leur en supposer une.

Être autre chose que notre *vertu sentante*, résister à l'effort, être *indépendant* du sentiment de cet effort, pouvoir produire des impressions pareilles sur nos semblables, — qu'est-ce donc sinon être réellement, être une substance?

M. de Tracy emploie à chaque instant ce mot être; et malgré lui, il comprend la substance, l'être, dans le fait primitif de conscience, dans la

sensation la plus simple. Dans la sensation d'un mouvement *arrêté*, ou dans le souvenir de cette sensation, il trouve deux éléments bien distincts, et ces deux éléments sont l'*être* qui sent et l'être qui résiste, et ces deux êtres sont sûrement bien distincts des sensations, par lesquelles ils se manifestent; car la sensation d'un mouvement *arrêté*, ou qui *cesse*, malgré la volonté qui tient à le maintenir, n'est pas la sensation du *pouvoir* de l'*être* ou de l'*objet extérieur* qui fait cesser le mouvement : nous ne sentons pas ce pouvoir qui appartient à un être autre que le *moi*. Il y a donc une idée ou notion d'un *être* qui résiste et qui est jugé ou cru ensuite être le même d'où nous viennent nos sensations passives. Il y a donc idée de quelque chose autre que des sensations; car les *sensations* ne sont pas des choses.

Lorsqu'on parle tant de la distinction que fait l'esprit entre le sujet et l'attribut, il s'agit de bien comprendre ce qu'on entend par le *sujet*; et si l'on y pense comme il faut, on trouvera que ce sujet, qui tient dans la pensée le premier rang, est toujours conçu sous une idée qui n'a rien de sensible.

Le mot *désir*, appliqué à toutes les sensations ou modifications passives, comme à celle qui accompagne le mouvement volontaire de nos membres, est tout à fait impropre, sous ce dernier rapport; il conduit l'auteur à dire que la *sensation vague qui*

résulte du mouvement de nos membres est la *seule* que nous puissions *désirer* sans la *connaître*. S'il avait dit *voulons*, on l'entendrait mieux : nous *désirons* ce qui n'est pas immédiatement en notre pouvoir; nous voulons ce que nous sentons et savons primitivement être en notre pouvoir, par cela que nous le voulons et sentons au même instant indivisible. Les objets de nos désirs ne peuvent être connus que par expérience; les objets de nos vouloirs et nos vouloirs mêmes rentrent dans le fait primitif de la connaissance et de l'existence du *moi*.

Voici un raisonnement singulier : « Nos premières idées simples ou nos pures sensations sont des effets directs d'êtres distincts de notre vertu sentante; donc elles *font partie* de l'existence de ces *êtres*. Bien plus elles sont pour nous toute cette existence : d'où il suit que, si nous ne voyons rien que ce qui est réellement compris dans ces premières sensations, nous n'aurons que des idées conformes à la réalité des êtres. »

Si nos idées simples sont des effets de *causes* réelles, étrangères au moi, elles ne peuvent faire partie de l'existence de ces causes, qu'autant qu'il est dans la nature de tout effet ou phénomène produit de faire partie de l'existence de sa cause. Et de plus, les effets ne pourraient constituer toute l'existence de leurs causes, qu'en s'identifiant avec elles, ou en cessant d'être perçus comme effets sensibles distincts de causes qui ne le sont pas. — Cela posé,

si les premières idées ou les pures sensations faisaient partie de leurs causes efficientes, ou la constituaient, comment saurions-nous que ces sensations sont des effets directs de quelque être, et que ces êtres sont distincts de notre vertu sentante ou de nos sensations même? Est-ce que nous nous tromperions en affirmant, ou croyant fermement à cette distinction de causes et d'effet? Alors comment, n'y ayant réellement pour nous que des sensations ou des effets identiques à leurs causes, notre esprit parvient-il à faire une telle distinction?

Demandez ensuite aux physiciens s'il est bien vrai qu'ils n'aient autre chose à faire qu'à bien voir ce qui est compris dans leurs premières sensations, sans y admettre aucun élément hétérogène de plus pour rendre raison des phénomènes; s'il suffit, par exemple, de voir tout ce qui est dans les sensations produites par l'électricité, le magnétisme, le galvanisme, pour avoir quelque idée des causes de ces phénomènes et les expliquer. Demandez aux astronomes si la véritable théorie du mouvement planétaire est renfermée dans les premières sensations, qui manifestent précisément le contraire : savoir l'immobilité de ce qui se meut, et le mouvement de ce qui est en repos, etc., etc. . . . . . .
. . . .

NOTE

SUR L'ÉCRIT DE M. ROYER-COLLARD.

PREMIÈRE LEÇON DE LA TROISIÈME ANNÉE.

Dans un court écrit, plein de choses, et remarquable par la précision et l'énergie du style, autant que par la force et la profondeur des pensées, M. Royer-Collard s'exprime ainsi (p. 14):

« Ce qui est senti tombe sous l'œil de la conscience,
« ce qui sent n'y tombe pas, mais l'entendement le
« conçoit, et il y croit dès la première sensation. »
— Et un peu après, page 2, il dit : « La substance
« ou l'être la durée, la causalité ne sont aperçues
« que par la conscience, jointe à la mémoire qui ne
« les observe qu'en nous et comme nôtres. »

Pour que ces deux propositions ne soient pas contradictoires, il faut entendre, *ce qui sent*, dans la première proposition, autrement qu'on n'entend dans la seconde, la *substance* ou l'*être*, la *cause* de la *durée* qui sont dites *aperçues* par la conscience jointe à la mémoire.

J'observe que cette intervention de la mémoire ne peut pas faire, qu'une chose qui a été reconnue d'a-

bord pour ne pas *tomber sous l'œil de la conscience seule*, soit ensuite aperçue par la même conscience *jointe à la mémoire*. Car la mémoire ne peut que rappeler ou faire revivre dans la conscience ce qui y a déjà été. Elle ne crée rien de nouveau.

La contradiction subsisterait donc tout entière entre les deux propositions citées, si l'auteur ne faisait pas lui-même quelque distinction entre l'âme substance que l'entendement conçoit et croit, et le moi sujet de l'aperception immédiate dans le fait de conscience.

La causalité, la durée, que nous observons en *nous-mêmes* et comme *nôtres* exclusivement, ne sont point en effet la causalité et la durée objective d'une substance ou d'une *chose que l'entendement croit*, car nous pouvons affirmer de cette *chose* (lorsque nous venons à concevoir son existence absolue et indépendante de toute conscience ou sentiment de *moi*), des attributs qui ne sont nullement *nôtres*, c'est-à-dire, qui ne sont sentis ni conçus en nous, comme lorsque certains physiologistes attribuent à l'âme pensante les fonctions de la vitalité, les sécrétions et autres mouvements organiques, dont il n'y a pas de conscience, etc.

Nous n'avons pas plus l'aperception de la causalité de l'âme substance en qui ou par qui l'activité et par suite la personnalité passent du *virtuel* à l'*effectif*, que nous n'avons la perception de la causalité des objets extérieurs à qui nous attribuons la

puissance de produire en nous les sensations ou les idées de ces qualités appelées qualités secondes ; la parité est exacte.

1° De même que les sensations d'odeur, de saveur, de couleur, de sons, etc., deviennent les qualités secondes des corps lorsqu'elles se joignent à la notion de causalité extérieure, ainsi le *moi* devient un simple attribut de l'âme, lorsque, par un progrès dont il n'est pas impossible à l'analyse philosophique d'assigner les lois, notre entendement devient capable de concevoir cette substance ou cet être absolu de l'âme qui dure ou continue à exister alors même que le *moi* ne sent ni n'agit.

2° Les noms des qualités secondes signifient plutôt, comme l'a observé Th. Reid, les causes de nos sensations que les effets ou les sensations mêmes, et c'est ainsi que le sens commun de tous les hommes place très-justement (quoi qu'en aient dit les philosophes) la chaleur dans le feu, la couleur rouge et l'odeur dans la rose, etc.; en tant que ces mots, *chaleur*, *couleur*, *odeur*, expriment les causes inconnues de telles modifications qui ne peuvent être attribuées qu'à l'âme. De même le signe *je* ou *moi*, qui exprime d'abord le sentiment de l'individualité personnelle ou du sujet qui existe pour lui-même, en tant qu'il a la conscience de son action ou du résultat sensible dont il est cause, est transporté à la substance durable ou à la force absolue par qui l'action s'effectue.

3° Mais encore, comme les sensations d'odeur, de couleur, etc., pourraient très-bien avoir lieu en nous sous leurs véritables titres ou avec leur caractère propre de sensation, quand même, faute d'être jointes à la notion de causalité, elles ne seraient pas, pour notre esprit, les qualités secondes des corps, ainsi, la personnalité ou le *moi subjectif* n'en existerait pas moins comme *sentiment*, quand même l'entendement n'y joindrait pas la notion de la substance en qui il réside, ou celle de la cause absolue qui l'effectue.

Quand on dit que la première sensation renferme déjà la croyance à l'être absolu, on désespère de l'analyse, on renonce à trouver comment, d'une première expérience immédiate et tout intérieure, l'entendement peut s'élever à ce qui est au-delà de toute expérience; comment, d'une première relation aperçue entre des sensations ou des phénomènes, l'esprit procède à concevoir des relations entre des substances ou des *noumènes;* comment il va de l'aperception d'une cause, qui est non-seulement en lui, mais lui-même, à la conception d'une chose qui *est* et *dure* par elle-même sans être lui.

M. R.-C. dit très-bien « que ceux qui assimilent « les qualités premières ou les attributs essentiels « de la substance passive aux qualités secondes ou « aux effets des causes extérieures considérées comme « agissantes, mettent la substance à la place de la « cause et tombent ainsi dans l'erreur opposée à

« celle de Spinosa qui prenait la cause pour la sub-
« tance. »

Je crains que ceux qui confondent le *moi* avec la substance de l'âme ne s'exposent à tomber dans une erreur à peu près semblable.

« Telle est (dit M. R.-C., page 31 de son ouvrage) « la nature fondamentale du rapport de causalité, « que l'effet démontre la réalité de sa cause : c'est « la causalité qui rend les corps odorants, savou- « reux, sonores ; ils le sont véritablement ; ils pos- « sèdent les qualités que nous leur attribuons, mais « ces qualités que notre esprit conçoit irrésistible- « ment dans les corps, nous restent cependant in- « connues ; nous ne savons rien d'elles, si ce n'est « qu'elles existent et qu'elles ne ressemblent point « aux sensations qui en sont les effets : nous les con- « cluons, nous ne les percevons pas. »

Ainsi, je dirai que l'âme substance possède réellement les attributs que nous affirmons ou croyons d'elle maintenant d'une manière irrésistible, mais que nous ignorons absolument ce *qu'est* ou *quelle chose est* cette âme ; de plus, nous ne pouvons imaginer ce que peut être un attribut ou une modification considérée dans l'âme (1) qu'en faisant ab-

(1) Voyez la *Recherche de la vérité* (livre III, deuxième partie, et les *Eclaircissements*), où Mallebranche, examinant la manière dont nous connaissons notre âme, expose toutes les difficultés que nous avons à reconnaître si certaines sensations sont ou ne sont pas des modifications de l'âme ; il oppose très bien l'ignorance où

straction du sentiment actuel de notre *moi;* nous savons seulement que cette substance *est*, ou existe, en induisant son existence du sentiment de la personnalité, comme nous croyons que c'est elle qui est modifiée, en tant que l'esprit lui rapporte, avec le sentiment du *moi*, les modes successifs de la sensibilité et les opérations diverses de la pensée. Il est donc vrai de dire que nous *concluons* la substance et les attributs de l'âme, comme nous *concluons* la substance et les attributs du corps, sans que les uns ni les autres nous soient donnés par l'aperception immédiate; mais si nous les concluons, la croyance qui s'y rattache n'est donc pas primitive ou n'entre pas nécessairement dans les premières sensations.

« Le moi est déjà dans les premières sensations; s'il n'y était pas, on ne saurait concevoir qu'il s'y retrouvât par la suite, ou qu'il commençât à exister, à se poser lui-même comme être distinct de ses modifications. »

Je ne suis pas éloigné d'admettre ce point de vue, où l'on pourrait dire que le moi est comme enveloppé dans des sensations, dont il ne se distinguera que dans la suite, par l'exercice d'une faculté spéciale d'*aperception* ou de *réflexion*.

Mais c'est là une hypothèse et non point un *fait*

nous sommes sur les divers modes et attributs dont cette substance est capable à l'évidence des modes et propriétés que nous déduisons de la simple notion de l'étendue, etc.

de sens intime. En consultant ce fait on trouve que dire que le *moi* existe ou est renfermé dans une sensation, quoiqu'il ne s'aperçoive pas ou ne se distingue pas de cette modification, c'est comme si l'on disait que le *moi* existe *absolument* pour un être qui le contemple ou le juge du dehors, sans exister *pour lui-même*.

Et c'est sur cette différence des deux points de vue objectif et subjectif que reposent toutes nos difficultés. Un homme dort profondément ou est dans un état de léthargie; cependant les mouvements de respiration, de circulation, de sécrétion, etc., continuent, sans qu'il y ait en lui de conscience, ni aucune sensation correspondante à ces mouvements vitaux. On pourra donc dire que son âme n'en continue pas moins à exister; le moi est renfermé dans ces sensations ou perceptions confuses, quoiqu'il ne s'aperçoive pas, ou n'existe pas pour lui-même. Toutes les sensations déterminées, qu'on peut imaginer, sont contingentes, ou adventices à l'âme humaine : il n'en est aucune si essentielle à l'être pensant, qu'on ne puisse l'en concevoir privé à jamais; mais il est impossible de concevoir un être actuellement pensant, qui ne s'apercevrait pas lui-même. Cette hypothèse a quelque chose d'absurde et de contradictoire. Si l'on disait qu'il faut une sensation ou impression du dehors pour faire naître le *conscium sui*, il faudrait dire que le contingent produit le nécessaire, etc.

Veut-on dériver le *conscium sui* de l'abstraction, comme le font ceux qui considèrent le moi comme renfermé dans toute sensation? alors il faudra dire que nous ne connaissons nos propres individus que comme des abstractions; comme s'il était possible de concevoir dans l'abstrait ce que nous n'avons pas d'abord aperçu dans le concret.

Le *moi* n'est autre que l'âme en tant qu'elle aperçoit son existence.

Il n'y a aucune difficulté à concevoir que l'âme peut être absolument sans s'apercevoir qu'elle existe; mais il est absurde et contradictoire de dire qu'il y ait un *moi* sans aperception, puisque c'est l'aperception même qui fait la personne du moi.

Je trouve beaucoup de difficulté à dire, comme M. Ampère, que l'aperception ou le sentiment du moi n'est qu'un *mode* de l'âme; car le sujet qui s'appelle *je*, et qui se considère dans le point de vue *intérieur*, existe pour lui-même substantiellement, et ne se prend point pour le mode d'une *substance;* il existe indépendamment de toute autre chose.

Il faut en revenir à l'opinion de M. de Lignac, qui étend le fait de sens intime jusqu'à l'aperception interne du fond même de notre âme, ou du durable de la substance pensante. C'est ainsi que l'a entendu Malebranche quand il dit que notre *âme* se connaît par *conscience;* et c'est ainsi que je l'entendais moi-même avant d'être entré dans le point de vue de M. Ampère.

« L'âme, a-t-on dit (1), ne peut se concevoir que comme un être *apercevant;* les idées sont des objets aperçus, et exister dans l'âme ne peut signifier autre chose, sinon qu'être aperçu par l'âme. »

Il y a sur cela bien des explications à donner:

1° Je conçois le *moi* comme le sujet apercevant, ou qui aperçoit actuellement; mais le *moi* n'existe pas toujours, ou n'est pas toujours *apercevant:* la notion de l'âme est celle d'un être qui reste le même alors qu'il n'aperçoit pas; et dans l'intervalle de deux aperceptions, ce qui reste sans s'apercevoir est l'âme substance. Sans la croyance à quelque chose ou quelque substance qui reste la même dans l'intervalle de deux temps différents, il n'y a pas de souvenir intelligible; la croyance ou la notion de substance entre donc nécessairement dans le souvenir. Je conçois donc l'âme non comme un être doué de la faculté d'apercevoir, qui a en lui ou dans sa nature l'aperception virtuelle, ou l'aperceptibilité. Ceci s'applique à tout ce que nous appelons *force.* La force n'est conçue que dans l'action présente, mais nous concevons qu'il y a quelque chose qui reste indépendamment de l'action, et qui a en soi la faculté, la possibilité d'agir; et c'est là ce que nous appelons substance. La notion de substance est donc dérivée de l'idée et du sentiment de la *force.*

(1) Voyez le *Mémoire sur l'aperception des idées*, etc., de M. Mérian. *Mémoires de l'académie de Berlin.*

On trouve tout simplement, dans le fait de conscience, et sans avoir besoin d'aucun intermédiaire, l'origine des *notions*, lorsqu'on part de ce principe de fait que le moi n'est autre que l'âme, s'apercevant elle-même, et dans le fond de son être, lorsqu'elle agit ou déploie son action sur le corps. Elle est réduite à l'état de puissance *nue*, ou de force simplement virtuelle, d'*entéléchie*, quand elle est empêchée d'une manière quelconque d'exercer son action sur le corps, comme il arrive dans le sommeil, etc., etc.....

L'âme trouverait ainsi en elle-même la notion directe de cause ou de force agissante, comme elle trouve dans le sentiment du pouvoir non exercé la notion de force virtuelle ou de substance *active*. Elle trouve aussi dans le sentiment de l'inertie ou de la résistance du corps, qui est le terme immédiat de son effet, la notion directe de la substance *passive* et étendue.

Lorsqu'elle sent en elle et dans son organisation une impression ou modification affective, qui commence, continue ou est suspendue, sans aucun concours d'activité ou d'effort de sa part, l'âme ou le moi présent conçoit, par une analogie ou induction naturelle, une cause ou force étrangère dont la modification passive est l'effet. Cette notion n'emporte avec elle que l'existence ou l'être absolu de la cause, ou force étrangère, qui est tout à fait indéterminée. La notion de cause ou force étrangère, ainsi conçue

comme *non-moi*, est indirecte ou induite; on pourrait la considérer aussi comme négative. Mais quand l'individu éprouve une résistance à son effort, n'acquiert-il pas, en ce cas, une notion directe et déterminée de la force étrangère?

Analysons les conditions et les circonstances qui établissent une différence notable entre les deux cas.

Il semble d'abord que l'idée de la cause étrangère doit être d'autant plus naturellement induite du sentiment d'une modification passive, que cette modification a été sentie d'abord comme l'effet direct et immédiat de la volonté. Ainsi, après avoir éprouvé la sensation musculaire attachée au mouvement volontaire d'un de ses membres, si l'individu éprouve le même mouvement, sans le vouloir, il devra être plus naturellement induit à croire l'existence d'une cause ou force motrice autre que sa volonté; mais cette cause sera encore indéterminée comme objet.

La même chose aura lieu quand un mouvement ou une sensation musculaire sera arrêté, malgré l'effort voulu, qui tend à le continuer; en observant que la force étrangère est toujours et nécessairement jugée ou crue dans un espace indéfini, soit intérieur, soit extérieur; l'espace intérieur étant donné primitivement comme un élément inséparable de la sensation musculaire, comme étant sa *forme propre;* et l'espace extérieur aussi comme condition nécessaire de la différence perçue ou sen-

tie entre les deux sensations qui accompagnent, l'une le mouvement libre, librement continué, l'autre ce mouvement arrêté,

Si la vue et le toucher extérieur n'étaient pas en exercice, il n'y aurait point d'intuition de l'étendue à deux ni à trois dimensions, telle que nous la percevons actuellement; mais, par le seul fait des sensations musculaires, ou de l'effort voulu, joint à l'inertie organique et à la résistance étrangère, il y aurait une étendue intérieure et un espace extérieur, vague, indéfini et immobile, donné comme le lien des existences étrangères; d'où il suit que l'étendue, figurée, visible, mobile, coloriée ou tangible, telle que nous la percevons par le concours des deux sens externes, n'est pas, comme on le croit vulgairement, la véritable essence de ce que nous appelons *corps*.

Mais il est vrai de dire que la force simple de résistance et d'impénétrabilité qui constitue l'essence du corps, se détermine, se complète, et prend une forme sensible, en se joignant aux intuitions de la vue et du toucher extérieur, qui ont pour objet l'étendue solide, figurée, etc. L'étendue visible et tangible devenant un attribut inséparable de la substance ou force qui résiste, la vue seule, jointe à un sens mobile, calleux extérieurement (tel que serait un ongle aigu), suffirait pour donner l'idée de l'étendue solide, figurée, mobile, etc., ou des corps tels que nous les connaissons avec leurs li-

mites. L'étendue visible phénoménique, perçue hors du moi et à distance, prend de son côté toute la réalité de la force impénétrable, ou de la cause qui arrête les mouvements. Ce n'est qu'alors que la direction de ces mouvements se trouve exactement déterminée par un sens interne qui perçoit naturellement l'étendue *continue*, et joint la continuité qui lui appartient en propre aux forces séparées et *discrètes* des êtres simples qui résistent.

Il suit de ces analyses qu'on n'est point fondé à assimiler la force de résistance aux causes indéterminées des sensations, ou modifications passives, dont nous avons conscience, et que les corps, considérés quant aux qualités premières que nous leur attribuons comme substances, sont quelque chose de plus que les causes de nos sensations passives. La force ou l'ensemble des forces coordonnées en étendue, qui limitent nos mouvements et nous empêchent de passer outre, c'est-à-dire, la résistance et l'impénétrabilité, sont déterminées par cela même et distinguées de toute autre *force*, conçue en général comme *une*, qui n'est pas susceptible d'entrer dans le même mode de coordination d'étendue.

La résistance et l'impénétrabilité se localisent primitivement dans l'espace extérieur donné avec les sensations attachées à nos mouvements volontaires. Ces forces ont ainsi un premier degré de détermination, qui se complète par la forme d'étendue *continue* propre aux intuitions de la vue et du tou-

cher, qui nous font seules connaître la continuité des résistances : *resistentis continuatio*.

L'impénétrabilité est la cause *extérieure locale*, et non pas seulement étrangère, qui arrête nos mouvements. C'est une cause passive essentiellement différente de toute force agissante que nous concevons par induction, ou par analogie, avec notre propre force motrice.

Avec des sensations passives et autres que les sensations musculaires, nous ne pourrions avoir que des notions indéterminées de ces forces étrangères agissantes. Avec le sens du toucher actif ou celui de l'effort et de la résistance, nous avons la notion de *substances* passives ou de *forces capables* de nous résister, quand nous agissons sur elles et non autrement; telle est la notion fondamentale des corps.

Toutes les difficultés de la science viennent de ce que nous voulons toujours concevoir dans l'abstrait ce qui nous est donné primitivement et nécessairement en relation. Assurément les relations qui nous sont données ainsi toutes faites, ne seront jamais résolubles en termes séparés, dont chacun puisse être nettement conçu sans l'autre, quoiqu'ils soient logiquement distincts à l'aide des signes. Appliquez cela aux relations de cause et d'effet, de substance et de mode, et il reste à savoir quelles sont les relations primitivement données à notre esprit. Si la cause, *l'espace*, *le temps*, ne sont que des relations ou des modes de coordination de nos phé-

nomènes, on se demande qu'est-ce qui existe, et on ne trouve pas de réponse nette; on est effrayé en se sentant comme dans le vide.

« S'il est permis à d'autres sciences de supposer des connaissances antérieures et de prendre leurs résultats pour principe, il n'en est pas ainsi de la métaphysique, c'est-à-dire d'une science qui a pour objet de montrer l'origine de nos connaissances. Ici rien ne précède, rien n'est supposé, rien n'est emprunté. Nous sommes placés aux sources de la pensée; nous assistons, s'il est permis de le dire, à la création de la lumière qui doit éclairer l'intelligence. » (Laromiguière.)

La philosophie de Locke et de Condillac a précisément pour caractère de prétendre se placer à la source de la pensée et de vouloir que rien ne précède, que rien ne soit *supposé* ni *emprunté;* et cependant les idées simples de sensation et de réflexion, selon Locke, ou plus simplement les sensations, dans la doctrine de Condillac, supposent bien nécessairement, dans l'esprit et la langue de ces doctrines, un sujet *un* et durable qui reçoit, une cause permanente qui produit, et aussi quelque force ou faculté permanente qui combine ces idées simples ou ces sensations. Il y a donc dans tous les systèmes, et nécessairement, quelque chose qui *précède*, quelque chose de supposé ou d'emprunté; et l'on ne saurait dire (en entendant bien ce qu'on dit) que ce quelque chose, savoir la cause quelconque pro-

ductive des *sensations*, le sujet ou l'être sentant, soient de pures idées. Car l'idée de la cause n'est pas la cause; les idées des organes ne sont pas ces organes; et il n'y a point de langage propre à exprimer un système où l'on essaierait de concevoir qu'une sensation produit ou reçoit une autre sensation. Est-ce la douleur qui se déplaît à elle-même ou qui est misérable? Est-ce l'odeur de la violette ou tel son de musique qui se plaisent? Comment une manière d'être serait-elle fâchée de ce qu'elle est, ou pourrait-elle souhaiter d'être autre chose? Langage inintelligible.

Si nous donnons la définition d'un mot qui exprime immédiatement une *chose*, ce sera une définition de chose. (Laromiguière.) Je demande si le mot sensation, idée, etc., exprime une *chose;* et, dans ce cas, où sont les définitions de chose, si l'on n'a que des définitions d'idées? Qu'est-ce qu'un être qui est près de *moi*, qui agit et sent pour moi, comme je me sens agir et vouloir, et qui pourtant n'est pas *moi-même?* Charles Bonnet a très-bien dit que *le pouvoir de vouloir tel effet et celui de l'exécuter sont la même chose.*

« Cette force que nous exerçons sur notre corps, et qui est nous-mêmes, nous est aussi inconnue que toute autre force. » Ch. 6, *Psych.*

Entendez *inconnue* objectivement.

« Le sens intime, dit l'abbé de Lignac, renferme d'abord l'union de notre âme et de notre corps. »

Le sens intime comprend les deux termes de la relation primitive de la cause à l'effet produit, du moi ou de l'effet à la sensation musculaire, et non point la relation des deux *substances*, dont les notions ne sont point données primitivement par le fait de sens intime.

« Le mouvement de mon bras est, dit le même auteur, une suite nécessaire de l'union des deux substances, par conséquent de la volonté du créateur qui a déterminé cette union. »

Faux raisonnement *in abstracto*. Le mouvement est un effet (plutôt qu'une suite) du vouloir. Sans les lois de l'union, il n'y aurait pas de vouloir ni de mouvement ; mais, avec ces lois, il n'y aurait pas de mouvement sans le vouloir. Ce vouloir est donc une cause première dans l'ordre des faits intérieurs que nous connaissons, quoiqu'il puisse être considéré à son tour comme un *effet* subordonné à une cause première supérieure, dans cet ordre d'absolu que nous croyons sans le connaître.

« La force attribuée à notre volonté ne s'exerce que sous la dépendance de certaines lois que notre volonté n'a point posées. » — D'accord. — « C'est donc à ces lois, et non point à la volonté, qu'il faut rapporter la correspondance *nécessaire* de nos membres à nos vouloirs. » — Je l'accorde encore. — « Donc la force motrice n'est pas dans la volonté. » — Je nie la conséquence. Pourquoi faut-il nécessairement que ce soit la même cause qui a posé les

lois, qui exécute les mouvements en conformité de ces lois? Dieu ne peut-il pas avoir joint au corps organique une substance douée de force, agissant immédiatement d'après les lois qu'elle ignore?

On suppose toujours, et sans aucune raison, que celui-là seul qui connaît les lois ou les moyens d'exécution des mouvements physiques ou organiques, peut vouloir ces mouvements. Mais connaître objectivement les moyens d'exécution d'une chose ou vouloir cette chose, sont deux opérations si différentes et qui ont si peu de rapport l'une avec l'autre, qu'il est étonnant qu'on ait pu les confondre ou qu'on s'obstine à les considérer comme indivisiblement liées et dépendantes l'une de l'autre.

L'âme agit sur le corps et veut les mouvements dont elle dispose, non par la connaissance qu'elle a de ce corps comme *objet*, et des nerfs ou des muscles comme moyens ou instruments mécaniques, mais bien par le sentiment intérieur qu'elle a de ces organes mobiles, à qui elle est unie, de manière à influer ou agir sur eux par le vouloir et l'effet. Or ce sentiment intérieur diffère *toto genere* de la connaissance objective, si bien que l'objet de la connaissance ne peut jamais être celui du sentiment et *vice versâ*. Autrement le *moi* se connaîtrait lui-même comme objet, comme *chose* extérieure : il serait lui et un *autre*. L'âme, toujours présente à elle-même, s'ignore elle-même comme *objet;* elle agit à chaque instant sur différentes parties; elle

exerce cette action la voulant et la sachant, et elle ne connaît point la manière dont elle l'exerce (Ch. Bonnet, *Psych.*). La manière d'exercer l'action ne peut être connue ou conçue qu'objectivement. Dieu voit la mécanique intérieure dont il est l'auteur; il en juge les lois et prévoit les effets de son point de vue supérieur et extérieur; mais il ne sent pas les mouvements opérés; il ne les sent ni ne les exécute pas plus que l'habile anatomiste qui aurait le secret du comment de l'action musculaire, ne sentirait, en se remuant, le jeu des fibres nerveuses et musculaires, et ne voudrait opérer leur jeu. Ce que nous voulons, c'est telle sensation ou modification du sens musculaire dont nous sentons la présence avec notre pouvoir immédiat d'agir, notre énergie, et ce sentiment immédiat de pouvoir exclut la connaissance du comment.

« La conscience (Lignac, t. III, p. 311) même de nos perceptions passagères annonce le sens intime du *fond de mon être* invariablement le même, sous toutes nos affections accidentelles; et c'est là qu'est prise la distinction qui nous est si familière entre les notions de *substance* et de *manière d'être*, auxquelles je défie de donner d'autre fondement. »

Il me paraît aussi évident que le fondement ou l'origine des notions ou relations premières de substance et de cause ne peuvent être que dans le sentiment intime de notre individualité ou identité personnelle. J'ai le sentiment durable de la substance

du même moi, qui exécute successivement différentes opérations, éprouve plusieurs modes; et ce sentiment intime pénètre jusqu'au fond même de mon être. On peut le considérer comme étant celui de la substance même de mon âme, qui se révèle à elle-même dans son *action*. Comment saurais-je que quelque chose varie en moi ou que quelque chose reste le même hors de moi, si je ne restais pas le même?

« Toutes nos sensations ne sont donc que des modes du sens fondamental de mon individualité identique et continue; or, ce qui en moi est susceptible de toutes ces modifications, est ma substance. Donc ce sens est ma substance. »

Sous le point de vue philosophique, il répugne de dire qu'un sens est une substance, ou qu'une chose quelconque, considérée dans la perception ou le sentiment actuel que nous en avons, soit une *substance*, une *réalité en soi*; la distinction entre les phénomènes et les noumènes consistant précisément en ce que les premiers sont des apparences perceptibles à un sens externe ou interne, et les secondes sont des *réalités* absolues non perceptibles à aucun *sens*.

Ainsi, le sens intime de mon individualité permanente que j'appelle *moi* est bien la manière phénoménique dont mon âme se manifeste à la vue intérieure, mais non point mon âme telle qu'elle est en elle-même, ou telle que peut la voir du dehors une intelligence supérieure. En m'appliquant à moi-

même, par l'acte de réflexion ou d'aperception interne, le moi qui aperçoit et juge est le même qui est aperçu ou jugé; mais cet être qui est aperçu ou jugé a toujours un fond substantiel inaccessible à l'aperception et indépendant de cet acte. Il peut avoir une multitude de propriétés ou d'attributs inconnus, ou qui ne sont pas susceptibles de tomber sous le sens interne. Cela n'empêche pas que ce qui tombe sous ce sens n'ait toute la réalité que nous pouvons concevoir; et cette réalité est supérieure à tout ce que nous appelons phénomène, à tout ce que l'âme perçoit comme objet, dont elle se sépare. Bien plus, toute la réalité d'être, de cause, de substance, qu'elle attribue à ce qu'elle n'est pas, est prise au dedans d'elle-même.

« Il faut être absolument *un*, ou il faut se sentir un, pour saisir un rapport quelconque. »

En effet ce n'est point un des termes du rapport qui peut saisir l'autre, puisqu'ils sont *deux* ou que l'un n'est pas l'autre; mais c'est un seul et même être qui doit les embrasser simultanément dans son point de vue. Appliquez cela à la relation primitive de cause et d'effet, ou à l'effort primitif : l'être qui fait ou détermine l'effort, aperçoit cet acte, et en même temps la sensation musculaire qui en résulte sous le rapport de cause à effet. Mais ce n'est pas l'acte voulu qui conçoit le mouvement senti; c'est l'être incapable d'agir et de sentir à la fois.

Pour que le moi aperçût immédiatement sa sub-

stance, il faudrait que dans l'effort voulu seul et séparé de tout mouvement résultant, il y eût un sentiment de rapport dont la force absolue de l'âme serait le premier terme, tandis que l'action ou le vouloir, même non exécuté et non suivi d'effet, serait l'autre. Mais nous n'avons aucune idée d'une telle action ou d'un vouloir qui ne s'étendrait pas hors de l'âme même ou n'aurait aucun objet.

La cause ne peut jamais être connue comme un phénomène et n'a rien de phénoménique : en apercevant intérieurement la causalité du moi, nous saisissons immédiatement l'*étre*, la force et la substance de l'âme. Comment concevrions-nous la cause réelle ou substantielle au dehors, si nous n'apercevions pas d'abord notre *étre* propre comme *cause*. Le moi ne peut s'apercevoir de prime-*abord* comme *substance*. . . . .

. . . .

RÉPONSE

A M. GUIZOT.

Je prendrai le procès-verbal dont nous avons entendu la lecture à la séance du 5 novembre (1814), pour texte de quelques explications nouvelles que je me propose de donner aujourd'hui à la société.

Comme la forme de cette pièce est aussi précise qu'élégante, et que la diversité de nos points de vue sur un article fondamental de doctrine s'y trouve représentée le plus clairement possible, il ressortira peut-être de la discussion quelque moyen d'opérer entre nous un rapprochement désirable autant qu'avantageux au progrès de la science.

Avant d'entrer dans l'analyse détaillée des termes de ce procès-verbal très-remarquable, et par ce qu'il contient et surtout par ce qu'il fait penser, je reproduirai d'abord une observation capitale déjà présentée dans mon premier Mémoire (1), et qui n'a

(1) Probablement un Mémoire lu à la Société philosophique dont il est ici question. Ce Mémoire n'est pas assurément la note précédente.

pas été peut-être assez mûrement pesée : c'est que, s'il y a une origine et une *génération* possible de ces *notions universelles* d'*être*, de *substance*, de *causalité*, d'*unité* et de *simplicité*, d'*identité*, etc., dont l'esprit humain ne paraît pas pouvoir se passer, et dont il fait un emploi si constant, si nécessaire, la notion de cause doit être considérée comme la première et l'origine de toutes les autres, comme étant la seule comprise dans le fait de conscience, dans le premier sentiment qu'a le *moi* de son existence. Ce sera donc celle sur qui devra s'appuyer toute bonne métaphysique, dont l'objet consiste à prouver que le monde réel des *substances* ou des êtres doit réellement exister tel que nous le croyons, pour que ce principe de causalité puisse avoir dans notre esprit sa valeur propre, réelle, et cet ascendant irrésistible que le sceptiscime même le plus hardi ne saurait lui contester (1).

Telle a été la marche du génie de Leibnitz et le vrai titre de prééminence de sa doctrine, dont le *réalisme* théorique se fonde sur l'emploi constant et légitime que ce grand métaphysicien a fait du prin-

(1) L'objet de la métaphysique, dit très-bien M. Ancillon père (dans un mémoire *sur la différence des idées*), consiste à prouver qu'au-delà de tout ce que nous pouvons atteindre par les sens, au-delà de ce que nous appelons phénomènes de la nature, de la pensée, de la volonté, enfin de tout ce qui s'annonce par l'expérience extérieure ou intérieure, il y a, et il doit y avoir quelque chose à quoi cette expérience ne peut s'étendre, qui, sans être ni visible, ni palpable, est très-réel, puisque tout ce qui est représenté

cipe de causalité, ou de l'activité, de la *force*, dans laquelle il fait consister l'essence de l'âme comme de toutes les monades primitives.

Ce que d'autres doctrines, y compris celle de Descartes lui-même, peuvent offrir d'incomplet, de vague et de sujet à toutes les chicanes de l'idéalisme et du sceptiscime, me semblent tenir surtout à ce qu'on y prend toujours comme *donnée première* la notion de substance considérée indifféremment comme passive ou active, et susceptible seulement de diverses modifications appelées *sensations*, *idées* ou *pensées :* toutes modifications qui, à commencer par la première et la plus simple de toutes, sont censées *révéler* au sujet qui les éprouve ou les *subit*, son existence ou son être propre comme *chose* sentante ou pensante; d'où le fameux enthymême de Descartes : *je pense*, *donc j'existe substantiellement*, ou comme chose pensante.

J'avais espéré démontrer, par une analyse assez approfondie des termes de cet enthymème :

1° Qu'il y avait une distinction essentielle à observer entre le *moi* qui *s'affirme à lui-même* sa propre existence individuelle en tant qu'il sent ou pense

ou senti va s'y rattacher, comme le mode à la substance, ou comme l'effet à la cause. Quand la métaphysique a prouvé cette thèse, elle a fait tout ce qu'on peut attendre d'elle, et il serait absurde d'exiger qu'elle nous fît voir ou imaginer ces mondes d'invisibles dont elle montre la nécessité, qu'elle les soumît aux mêmes épreuves d'observations qui servent aux physiciens : ce serait confondre les genres et raisonner *in alio genere*.

actuellement, et la *substance* ou la *chose pensante*, DE QUI l'être absolu est affirmé; c'est-à-dire, dans la langue de Kant (que je me permettrai d'employer quelquefois comme plus brève et assez appropriée à mon point de vue), entre le *moi phénoménal* et le *moi nouménal.*

2° Que le premier seul était compris dans le fait de conscience ou identique à ce fait, tandis que le second ne pouvait en être qu'une déduction médiate fondée sur un principe autre que celui d'*identité.*

Mais les arguments reproduits par M. Guizot m'annoncent que mon analyse, quoique nettement exprimée, n'est pas encore assez bien comprise ni dans son principe, ni dans ses résultats.

Lorsque je veux m'appuyer sur un fait d'expérience intérieure pris dans le monde des phénomènes, on se place pour m'attaquer dans le monde objectif des choses ou des *noumènes.* Lorsque je parle de ce qui est senti ou aperçu primitivement par nous, on m'oppose ce qui est actuellement pour notre esprit objet de conception ou de croyance nécessaire. Lorsque je pars d'une relation première et tout intérieure de cause à effet, on m'oppose la relation dérivée de la substance au mode, empruntée du dehors, s'il est vrai, comme le dit profondément Hobbes (dans ses objections contre les Méditations de Descartes), que la substance *soit toujours entendue sous quelque raison de matière.*

Certes, je sais combien il est nécessaire et rigoureux, cet admirable enchaînement d'idées ou de notions par lequel l'esprit humain s'élève du fait primitif de la conscience ou du moi, joint aux premières intuitions qui nous donnent un monde extérieur phénoménal, jusqu'à la réalité d'un monde invisible de substances et de causes, et enfin jusqu'à la cause suprême de toutes les existences. Mais je pense aussi qu'il faut soigneusement distinguer ce que nous sentons ou apercevons d'abord immédiatement comme étant en nous ou nous-mêmes, de ce que nous croyons et concevons exister indépendamment de nous d'après des lois de notre entendement développé. Nous savons et croyons actuellement que notre âme existe à titre de substance ou de cause absolue, de la même manière que nous savons que Dieu existe comme substance et cause infinie; mais avant cette conception ou croyance est le sentiment de l'activité ou de la causalité du moi, d'où tout est déduit.

Le premier argument de M. Guizot ne touche donc en rien à mon point de vue. Il s'applique uniquement à un système qui, prenant la notion de substance absolue pour point de départ unique, et considérant cette substance comme passive, supposerait que par cela seul qu'elle existe et qu'elle est modifiée d'une manière quelconque, elle doit avoir un sentiment d'elle-même ou de son être distinct de sa modification ou manière d'être.

Assurément on ne conçoit pas plus ce que peut être la substance sans un mode quelconque, que le mode sans la substance; et il est bien évident « qu'un « être ne peut avoir un sentiment de lui-même dis- « tinct du sentiment de quelque manière d'être ou « modification déterminée; car autrement il senti- « rait quelque chose indépendamment de ce qu'il « est ou de la manière dont il est, il serait *lui* et un « autre que lui. Il aurait deux existences! » Or, dans le point de vue où nous sommes, l'existence est toujours *une*, il faut donc qu'elle se trouve tout entière dans chacune des modifications que *subit* l'être sentant, ou dans chacune de ses manières d'être successives.

Donc, et tant qu'on reste dans le même point de vue, on ne saurait admettre qu'une distinction purement logique ou abstraite entre l'être sentant modifié et l'impression sensible qui le modifie, et tant qu'on persiste à identifier le moi avec l'âme substance, il n'y a pas de sensation sans moi, comme de moi sans sensation, par cela seul qu'il n'y a pas de mode intelligible sans substance (*et vice versâ*).

Tout cela est rigoureusement vrai de cet ordre absolu que nous croyons, mais ne touche en rien à un premier ordre relatif de phénomène tel que nous le sentons ou apercevons immédiatement.

En s'attachant d'abord à cet ordre phénoménique, on ne peut s'empêcher de reconnaître le caractère d'une véritable *dualité* dans le fait de con-

science réduit à la plus simple perception d'un mode quelconque de notre sensibilité interne ou externe, la modification ou l'impression sentie étant toujours distinctes (non par *abstraction*, mais par le *fait*) du sujet qui sent ou perçoit, quoique comprise sous la même unité de conscience ou d'existence relative.

On croit sauver la difficulté qu'il y a à concilier cette dualité primitive avec l'*unité* absolue, en disant :

« Si l'existence est *une*, l'être est *complexe*, il est à la fois être *sentant* et être *sachant*. Comme être sentant, *il subit son mode d'existence* tel qu'il lui est *donné par la sensation*. »

« Comme être sentant, il est averti de son existence qui lui est *révélée* par la sensation. »

« Il se *sent* donc à la fois et se *sait* exister, mais il ne se sent exister que de la manière correspondante à la sensation qu'il a subie, tandis qu'il se *sait* exister indépendamment de toute modification, etc. »

J'aurais ici bien des explications à demander sur la manière dont on conçoit la complexité de l'être sans l'unité d'existence. Je voudrais savoir si l'être sentant est toujours et nécessairement un être *sachant*, ou si la science de son être propre, comme des autres existences, est une *science* innée, si elle est contemporaine à la première sensation, ou si elle ne dépend pas de quelques conditions particu-

lières indépendantes d'impressions dont les causes sont extérieures à l'être sentant; si la science de ces causes efficientes est aussi innée et comprise dans toute modification passive ou active indifféremment.

J'examinerai si, sans sortir du champ de l'expérience, nous ne pourrions pas assigner une multitude d'états où la sensation est séparée de la science et de la plus simple aperception même de l'existence personnelle; si on ne tranche pas le nœud au lieu de le délier, et si on ne limite pas trop nos moyens d'analyse en affirmant, sans preuve ou sans examen assez approfondi, que toute sensation ou *modification quelconque, qu'elle soit ou non le produit de l'activité, révèle immédiatement* à l'être qui l'éprouve la même existence *nouménale.*

Mais je dois, quant à présent, me tenir sur la défensive avant de prendre l'attaque à mon tonr. Je dois surtout chercher à titrer parti des objections précitées, pour faire mieux entendre mon point de vue.

Je trouve d'abord, dans la manière dont l'argument est exprimé et la question posée, une preuve assez frappante des difficultés et des obscurités où l'on s'engage quand on déplace l'origine de la science et qu'on altère les termes du problème générateur. L'*effet* n'est pas souvent pris pour une *modification* de la *cause* ou de la *force*, et la distinction qui se trouve établie entre les deux termes du rap-

port, et partir du fait de conscience n'est point une distinction logique, mais bien réelle, autant que peut l'être une série permanente de ses produits variés.

En prenant pour base unique de la science et de l'existence, la relation du mode à la substance considérée comme pensée, il faut nécessairement prendre aussi l'être absolu de l'âme pour le sujet commun de tous les attributs qui peuvent en être logiquement affirmés. Dès lors le premier terme ou l'antécédent du rapport d'attribution ne peut être conçu que sous le point de vue objectif et abstrait, puisqu'il s'agit de la chose permanente, tandis que le second terme ou le conséquent du même rapport, c'est-à-dire la sensation attribuée est tout entière dans le point de vue subjectif, comme actuellement avec le sujet qui se dit je ou moi.

Il y a donc là hétérogénéité de nature entre les deux termes du même rapport ou entre les deux éléments de la même dualité, l'un se référant à ce monde *absolu*, dont nous sommes nécessités à croire la réalité indépendante des sensations ou conceptions; l'autre appartenant à ce monde intérieur de phénomènes qui ne tombe que sous le sens de l'aperception immédiate et que l'imagination ne peut objectiver, pas plus que la raison n'a le pouvoir ni le besoin d'en prouver l'existence.

Nous savons, en effet, très-clairement et sans pouvoir en douter (*certissimâ scientiâ et clamante*

conscientiâ), quels sont les modes ou opérations que le *moi* s'attribue actuellement dans le fait de conscience et ceux qu'il ne s'attribue pas. L'aperception ou le sentiment intérieur suffit pour établir le partage; mais, quand il s'agit des attributions faites à l'âme substance ou à l'être qui ne peut se sentir ni se connaître réellement comme *chose*, qu'est-ce qui peut déterminer le nombre et la forme de ces attributs ou prédicats logiques?

Qu'est-ce qui empêche de dire que les impressions les plus obscures comme les perceptions les plus claires, les mouvements automatiques de la machine comme les actes libres de la volonté, le *fatum* du corps comme la prévoyance de l'esprit, les phénomènes de l'univers comme tout ce qui est pour nous objet de la pensée, enfin les qualités premières des substances comme les qualités secondes, ou les causes de nos sensations comme leurs effets sentis, ne sont autre chose que des modes divers de la même *âme*, d'une substance unique? De là cet idéalisme systématique avoué ou caché, que M. Royer-Collard a si bien signalé comme une conséquence prochaine ou éloignée de toutes les doctrines modernes, à partir de celle de Descartes.

Malebranche, dont le système métaphysique s'appuie tout entier sur la notion de substance, Malebranche, si rapproché de Spinosa par la nature de son principe (et qui n'en diffère peut-être

qu'en ce qu'il a été moins conséquent), se trompe assurément quand il dit que nous connaissons la substance de notre âme par *sentiment intérieur*, à la différence des autres *choses* ou objets du monde extérieur connus par les *idées* que Dieu seul révèle ou manifeste à l'entendement.

On peut voir (au livre III de la Recherche de la vérité) comment ce métaphysicien considère tout ce qu'il appelle *idées*, comme des objets que l'âme perçoit immédiatement hors d'elle et non point comme des modifications d'elle-même; les seules modalités qui puissent être dites lui appartenir en propre se bornent, dans ce système, aux *volontés*, *désirs* ou *inclinations* qui déterminent les actes et mouvements attribués à l'âme, et dont Dieu seul est la cause efficiente absolue.

Ces résultats hypothétiques, tant qu'il s'agit de ce qui est ou n'est pas dans l'âme substance, pourraient se concilier en principe avec l'expérience intérieure, si l'on mettait à la place de l'âme substance le *moi* phénoménal. C'est ainsi, en effet, que les plus grandes difficultés du système de Malebranche, au sujet des perceptions ou des idées, pourraient s'éclaircir, et qu'on serait peut-être même fondé à dire qu'il pénétrait plus avant dans les faits de conscience que son antagoniste (le savant Arnaud), lorsque celui-ci, n'ayant égard qu'à l'âme substance et au point de vue objectif, considérait les idées ou perceptions indistinctement

comme de simples *modalités* de l'âme qui sont dites être en elle *objectivement* ou par *représentation*, en tant qu'elles lui représentent en effet les choses ou objets du monde extérieur, etc. Et vraiment, s'il ne répugne pas d'attribuer hypothétiquement à l'âme toutes ces représentations ou intuitions phénoméniques comme les modalités de sa substance, il répugne bien certainement au fait de conscience d'attribuer au *moi*, comme ses propres modifications, des phénomènes qu'il perçoit actuellement hors de lui ou comme opposés à lui.

On peut voir par là que toute la discussion de ces deux grands métaphysiciens au sujet des *vraies* et *fausses idées*, comme presque toutes celles qu'on a pu et qu'on pourra élever encore en métaphysique, tiennent à la confusion perpétuelle des deux sujets d'attribution que nous cherchons si soigneusement à distinguer l'un de l'autre.

Pour éclaircir encore, s'il est possible, cette distinction fondamentale, essayons de substituer dans les formules des arguments précités, à la notion de substance sur laquelle ils se fondent uniquement, la relation de la cause à l'effet que je soutiens être la seule primitive, la seule qui doive entrer dans l'expression ou fait de conscience.

Tout phénomène perçu ou senti comme effet, suppose ou nécessite le sentiment ou la notion d'une cause productive qui le fait commencer.

Je dis le *sentiment* si cette cause est *moi*, ou la vo-

lonté même; je dis la notion et croyance si la cause est étrangère à la volonté, ou *non-moi*.

Dans le premier cas seulement, la relation peut être dite aperçue entre deux phénomènes internes; dans le deuxième cas, elle est conçue ou *crue* entre un phénomène interne et un *noumène* extérieur, et les deux termes sont hétérogènes, comme nous l'avons dit en parlant de la relation d'une modification sensible actuelle à la *substance de l'âme*. Or, les relations des substances (1) ou des noumènes entre eux, ou d'un noumène avec un phénomène, ne sont point *primitives* en tant qu'elles sont hors du fait de conscience et étrangères à l'aperception immédiate interne, et lorsque les métaphysiciens partent de l'une quelconque de ces relations comme de données premières et nécessaires qu'ils appellent *idées innées*, *formes*, *virtualités* ou *catégories*, *lois de l'esprit humain*, etc., ils renoncent à trouver l'origine de la connaissance et la solution du premier problème de la philosophie.

Ce problème consisterait, selon nous, à déterminer comment l'esprit humain, en partant d'abord d'un fait ou d'une relation primitive immédiatement aperçue entre deux phénomènes, il parvient à connaître ou à savoir que les mêmes relations existent entre les *substances* ou *noumènes*; d'où la né-

(1) La métaphysique confond les deux cas; en ramenant tous les phénomènes de l'âme à la catégorie de *modalité* ou à la relation abstraite et logique de *substance*.

cessité d'admettre l'existence ou la *réalité absolue* de ces substances, ou forces indépendantes de notre esprit (1).

On convient, ce me semble, qu'il n'y aurait pas de causalité conçue hors de nous, si nous ne trouvions pas d'abord cette notion en nous-mêmes, c'est-à-dire, si nous n'étions pas nous-mêmes les *causes actives* de certains modes ou opérations dont nous avons la conscience ou l'aperception interne.

Pourquoi donc en serait-il autrement de la substance, et comment entend-on que la première de toutes les sensations soit nécessairement rapportée à une substance ou une chose sentante, lorsqu'on convient qu'elle ne l'est pas primitivement et naturellement à une cause ou force absolue?

S'il est vrai que l'entendement s'élève par une suite de progrès d'un premier ordre de relations senties ou aperçues entre des phénomènes jusqu'aux relations conçues ou crues entre les noumènes ou les êtres tels qu'ils sont, indépendamment de nous ou de l'esprit qui le conçoit, il devra répugner d'admettre comme primitif le rapport d'inhérence des modifications sensibles à l'âme qui est

(1) C'est là tout le fond de la théorie métaphysique que M. Ampère et moi avons adoptée en commun, sauf quelques accessoires sur lesquels nous pouvons encore différer. Je n'ai voulu exposer ici que les bases générales et sommaires de cette doctrine, me réservant d'en faire connaître successivement les détails et les preuves à la société, si elle le désire.

dite les *subir.* Il y a plus, c'est qu'en ayant égard à deux phénomènes ou deux modes coexistants et compris sous la même unité de conscience ou de cognition, on ne saurait considérer l'un de ces phénomènes, qui serait variable et transitoire, par exemple, comme la modification d'un autre phénomène plus constant ou plus fixe. Il y aurait donc vice de langage et de conception à dire que des sensations quelconques passives sont des modifications du même *sentiment* du moi ou de l'existence personnelle, puisque le moi ne perçoit aucune impression sensible qu'en la distinguant de lui-même, et en l'attribuant à un *lieu* du corps organique ou de l'espace qui n'est pas lui.

Lorsque Descartes établit que les odeurs, les couleurs, les sons et tout ce que nous appelons les *qualités secondes* des corps, ne peuvent être autre chose que des modifications de l'âme *substance*, comment aurait-il pu entendre que ces qualités, perçues hors du moi, ne sont que les propres modalités ou manières d'être de ce sujet?

En effet, le moi met hors de lui tout ce qui est passif, ou tout ce qui n'est pas compris dans le sentiment de l'activité qui le constitue; donc rien de ce qui est senti passivement ou de ce qui est ainsi produit par une cause étrangère, soit dans l'organisation, soit dans l'âme, ne saurait être attribué au moi comme une de ses modifications propres et actuelles. Les seules modifications ou manières

d'être, d'exister, du moi, ne peuvent être que les différentes manières d'exercer ou de sentir son activité.

Ainsi se trouve tracée la ligne de démarcation entre ce qui n'est pas modification du moi ou de la personne, tandis que la même incertitude subsistera toujours entre ce qui est ou n'est pas modification de l'âme, et que la difficulté resterait entière, quand même un second Arnaud discuterait encore ce point de doctrine avec un autre Malebranche, en employant toutes les ressources de l'analyse perfectionnée et les prétendues données d'une philosophie nouvelle.

Si l'on ne consulte que l'expérience intérieure, qui pourrait mettre en doute si un mode ou une impression quelconque de la sensibilité, naturellement localisé ou rapporté au corps, est ou non une manière d'être et un attribut du moi, qui n'a certainement aucun rapport à l'étendue ou à l'espace et au lieu?

Nous attribuons aux pieds (remarque très-bien d'Alembert), le mouvement comme la sensation; pourquoi n'attribuons-nous pas de même aux pieds la volonté de marcher? je réponds très-simplement: C'est que la volonté est identique au moi qui ne peut se voir comme objet en dehors, ou se mettre, pour ainsi dire, en relief hors de lui-même.

Il y a à la vérité une multitude d'impressions intérieures et très-variables par leur nature, qui ne se

localisent dans aucune partie déterminée de l'organisation, mais qui l'affectent tout entière. Si ce sont là des modes de l'existence animale, ce ne sont pas des manières d'être du moi qui a la faculté de s'élever au-dessus de ces impressions confuses pour constater leur influence sur tout ce qu'il perçoit ou pense, et lutter contre le *fatum* du corps, par la prévoyance et l'activité de l'esprit.

Quod in corpore fatum in animo est Providentia. (Leibnitz *Op.*, tome II.)

Je montrerai ailleurs par divers exemples comment certaines modifications de la sensibilité passive ou animale sont opposées au *moi*, bien loin de pouvoir être identifiées avec lui.

Mais, rentrant dans le sujet de cet écrit, je terminerai l'examen de la pièce qui y a donné lieu par quelques autres observations qui ne sont que les conséquences immédiates de ce qui précède.

Nous ne savons pas, nous ne croyons pas naturellement et primitivement que l'âme substance ou force absolue soit la cause efficiente de l'effort ou de l'action que le moi s'attribue; mais nous sentons ou apercevons immédiatement cet acte, et dans sa libre détermination et dans son résultat opéré qui est un mouvement volontaire, seul ou accompagné d'une sensation, dont ce mouvement est le moyen. Deux modes distincts l'un de l'autre quoique indivisiblement compris sous la même unité de conscience, sont déjà dans le rapport de la cause à l'effet; et

c'est là à la fois et le premier *sentiment* et la première *science* que le sujet sentant et pensant ait de son existence individuelle, comme personne qui veut, agit et sent.

On ne saurait objecter contre cette relation primitive de la cause à l'effet ce qu'on dit avec raison du rapport dérivé de la substance au mode, savoir : qu'il ne peut y avoir *un sentiment de l'être* distinct du sentiment de la modification ou de la manière d'être.

Car le sentiment de l'activité ou l'effort voulu, cause du mouvement opéré ou de l'effet sensible quelconque produit, n'est point du tout le sentiment d'une substance ou d'une force absolue; il y a en effet un sentiment immédiat de l'activité ou de l'effort, qui est indépendant de toutes les sensations ou modifications accidentelles produites par des causes quelconques externes ou internes, mais toujours étrangères au *moi.*

Ces modifications peuvent être aussi dans la sensibilité passive sans être accompagnées du sentiment de l'activité ou du moi; mais alors elles ne *révèlent* pas l'existence à l'être sensitif qui les éprouve.

Nous ne feignons point ici d'hypothèse, nous ne formons pas de vaines abstractions; mais nous énonçons deux ordres de faits dont l'expérience la plus intime peut fournir assez de preuves ou d'exemples.

Je dis d'abord qu'il y a un sentiment d'activité ou de la cause qui commence le mouvement, sentiment indépendant de toutes les sensations varia-

bles, et qui demeure constant ou identique à lui-même pendant que dure l'état de veille. Supposez l'individu soustrait autant que possible à toutes les causes d'impressions étrangères; que les yeux soient ouverts dans les ténèbres, l'ouïe tendue (*arrecta*) dans le silence, que le corps soient en repos, les muscles retenus dans leur état de contraction ordinaire.

Le degré d'effort nécessaire pour que chaque sens externe soit apte à apercevoir les impressions, alors même qu'ils ne sont excités par aucun stimulant, mais seulement activés par la force vivante *de vouloir et d'intention* (*usque in spissis tenebris vividâ intentione actuantur.* Stahl); cet effort, dis-je, ou le sentiment intime qui s'y rattache, constituera à lui seul l'individualité personnelle ou le moi, sentiment très-réel, très-positif, que l'habitude nous empêche de distinguer en lui-même, préoccupés, surtout, comme nous le sommes, de sensations plus affectives ou causées par les objets extérieurs, mais que la plus légère réflexion ne permet de confondre avec aucune de ces sensations.

Je dis, en second lieu, que les mêmes impressions peuvent être dans la sensibilité passive comme modifications de l'âme substance, sans être dans la conscience du moi, comme produits de l'activité ou modes de l'existence personnelle; et je trouve encore la preuve de ce fait dans plusieurs observations dont il suffira d'indiquer ici les principales.

Dans un sommeil complet, et lorsque tout exercice de l'activité libre est suspendu, le sentiment du moi est, par-là même, aussi suspendu. La sensibilité et la motilité animales peuvent encore être mises en jeu par différentes causes organiques, sans que la personne y soit présente.

L'automate sentant est poursuivi en songe par mille fantômes qui se succèdent sous des formes diverses. Il se meut, s'agite, parle, crie, sans que le moi le sache ou le veuille. Si ces mouvements ou ces cris le réveillent en sursaut, il les sent ou les entend dans le passage instantané du sommeil à la veille; il les sent non comme venant de lui, ou comme des effets dont il serait *cause*, mais, au contraire, comme des produits spontanés d'une cause ou force antérieure qui n'est pas lui.

Que s'il vient à répéter volontairement les mêmes actes, mouvements ou sons, il les aperçoit certainement alors d'une autre manière ou sous un autre rapport, puisqu'il sent très-bien que c'est lui et non un autre qui les fait commencer.

De semblables expériences me semblent éminemment propres à constater la nature et le caractère primitifs de la relation phénoménale de *cause à effet*, qui constitue le fait de conscience.

Il en est de même de ces modifications passives de la sensibilité, qui souvent agitent et troublent le sommeil de l'animal, sans que le *moi* en prenne connaissance au moment du réveil. L'individu les

perçoit, et par le sentiment pénible, triste ou agréable qu'il a de son existence, il juge que les modifications ou impressions passives qui ont amené ce sentiment préexistaient dans sa sensibilité en l'absence du moi ou avant que la personne présente ne pût s'en rendre compte.

Combien de fois rêvons-nous ainsi tout éveillés? et les trois quarts de la vie des hommes irréfléchis ne sont-ils pas une sorte de somnambulisme?

Lorsqu'on se laisse aller à toute la mobilité d'une imagination vagabonde, sans frein, sans contrepoids, sans mélange d'activité, à tout le mécanisme et aux distractions de l'habitude, l'automate sentant et moteur ne joue-t-il pas son rôle d'autant plus parfaitement que le moi n'y est pour rien?

Mais que la volonté vienne tout à coup à s'emparer de la direction des mouvements et des images, alors seulement il y a dualité dans le sentiment de l'existence ou de la personne qui est et s'aperçoit cause de ce qu'elle opère par le vouloir ou l'effort en même temps qu'elle sent les effets opérés.

Là est l'homme qui *devient double* dans l'humanité, après avoir été simple dans la vitalité (1).

Nie-t-on encore qu'il puisse y avoir, je ne dis pas des sensations sans *être sentant* ou des modes sans substance modifiée, mais des sensations animales

(1) *Homo duplex in humanitate, simplex in vitalitate*. Boerhaave, *De morbis nervorum*.

sans personnalité ou sans moi? Qu'on s'observe plus profondément dans la succession continuelle des états alternatifs de passion et d'action; qu'on sépare l'un de l'autre ces deux sortes d'éléments constitutifs de l'*homme* (*homo duplex*), et l'on pourra concevoir ce qu'est l'animal soumis aux lois fatales d'une organisation matérielle, ce qu'est l'être élevé au rang de personne intelligente et morale par la libre activité sur laquelle se fonde toute sa prééminence.

NOTES

SUR LE DEUXIÈME VOLUME

DE

L'INDIFFÉRENCE EN MATIÈRE DE RELIGION

PAR L'ABBÉ DE LA MENNAIS.

Préface, page 73 : « Nier le témoignage général, « lui préférer sa raison particulière, est le caractère « propre de la *folie*, etc. »

Je nie la supposition ; il est impossible qu'une *raison particulière*, en tant que telle, soit en opposition avec le témoignage général des hommes doués de cette même faculté de *raison*. Le *témoignage* ne sert de rien dans les choses qui sont du ressort propre de la *raison*. Tout homme peut témoigner qu'il voit tourner chaque jour le soleil, et nulle personne parmi ceux qui n'ont pas vu ne peut contredire ce témoignage ; mais nul homme ne peut *témoigner* que le soleil tourne *réellement*, car il ne peut être *témoin* que des apparences du phénomène ; c'est à la raison de chacun (identique pour tous) qu'il appartient de prononcer sur les preuves de la

réalité du mouvement et du repos; et pour croire à cette réalité, il ne me suffit pas que les hommes s'accordent à me le dire. Qu'il y en ait un million qui l'affirment, leur assertion ou leur croyance unanime ne fait rien à la vérité de la chose; et si j'entends les preuves astronomiques, si ma raison les adopte, fussé-je le premier ou le seul qui aurait cette conception, je croirais à ma raison et à moi plutôt qu'à l'univers entier.

« Tout homme qui ne reconnaît point d'autorité « ayant droit de commander à son esprit, est *fou*, « soit *involontairement*, si sa folie a une cause phy« sique, soit *volontairement*, si elle n'en a pas, etc. »

Il faudrait bien s'entendre sur ce qu'on appelle l'*autorité*. Chacune de nos facultés porte avec elle son *autorité* propre ou la preuve évidente de son témoignage. Les sens de la perception témoignent la présence de leur objet. La mémoire témoigne la présence et l'existence antérieure de l'objet qu'elle rappelle. Le jugement témoigne la vérité des rapports qu'il apprécie, et la raison témoigne l'existence et l'ordre régulier des fonctions de tous les sens ou facultés sur qui elle plane.

Mais pour que ce témoignage ait lieu, les témoins ne suffisent pas; il faut de plus qu'il y ait un sujet qui recueille et vérifie ces témoignages, savoir le *moi*, la personne identique.

Dans la folie, quoique toutes les facultés hors la raison puissent s'exercer, il n'y a point de sujet qui

reçoive et apprécie les témoignages de ces facultés, et c'est précisément cette absence du sujet moi ou de la personne qui caractérise l'aliénation.

On n'est pas fou parce qu'on ne reconnaît point d'*autorité* ayant droit de commander à son esprit. Les pyrrhoniens ou sceptiques, qui affectent de méconnaître ou de nier l'autorité même de toutes nos facultés, ne sont pas fous; car, dès qu'ils raisonnent, ils croient à cette autorité comme les autres hommes, quoiqu'ils prétendent la détruire par le raisonnement, qui y est tout à fait incompétent.

Un homme aliéné n'est pas fou parce qu'il ne reconnaît aucune autorité externe ou interne capable de commander à son esprit; mais il ne reconnaît aucune antorité parce qu'il est fou. M. de Lamennais prend ici l'effet pour la cause, une circonstance pour un caractère essentiel.

Un homme rêve qu'il est roi de France, ou il se frappe l'imagination d'un château en Espagne qui prend assez de force et de consistance pour prévaloir sur tous les témoignages contraires. En cela, il est fou, non parce qu'il est le seul qui adopte cette fausse croyance; car quand il parviendrait à la persuader aux autres hommes, il n'en serait pas moins fou. Cet exemple est puéril; il prouve précisément contre le système de l'auteur, qui veut attribuer exclusivement le caractère de vérité au témoignage universel ou à l'autorité.

Il peut arriver qu'on trouve plus de fous dans les

pays où le principe d'autorité étant affaibli, les esprits sont moins défendus contre eux-mêmes; parce que dans ces pays les passions sont plus libres, moins gênées dans leur essor; que les esprits n'ont pas de point d'arrêt, et sont plus accessibles aux fantômes; qu'il y a moins de simplicité et plus d'agitations ou de renouvellements désordonnés. Mais le mépris ou l'oubli de l'autorité n'est encore dans ce cas qu'un effet ou une circonstance de la folie, et non point une cause, un principe, etc.

« La raison de l'homme *seul* ne saurait le conduire « qu'à un doute profond, universel, puisqu'elle ne « peut se prouver elle-même. »

Comment la raison a-t-elle besoin de se prouver elle-même à elle-même autrement que par son exercice?

Celui qui dit: *Je crois en moi* présuppose, selon l'auteur, son infaillibilité personnelle, c'est-à-dire la plus monstrueuse absurdité.

Certainement, pour croire en Dieu, il faut que je croie en *moi*, ou en une raison qui établit cette croyance sur des preuves quelconques, fût-ce même sur la seule autorité du témoignage universel.

« Il faut faire voir à l'homme qu'il ne saurait se « *prouver* sa propre existence comme il veut qu'on « lui *prouve* celle de Dieu;..... il faut désespérer « toutes ses croyances. » (Tom. II, pag. 3.)

Ce serait une grande déraison de chercher à se prouver sa propre existence comme on peut prouver

celle de Dieu, et de demander la même espèce de preuves pour des vérités de genres si différents. Soit qu'on commence par la personne *Dieu* ou par la personne *moi*, il faut admettre une première vérité qui ne demande qu'à être aperçue et n'a pas besoin de *preuves*.

« Il n'importe comment nous parvenons à con-« naître la *vérité*, pourvu que nous soyons certains « de la posséder. La certitude est la *base* essentielle « de la raison : car être incertain si l'on connaît, « c'est ne pas connaître. Le doute n'est qu'une igno-« rance aperçue. »

Je crains qu'il n'y ait dans ce passage plus d'esprit que de véritable raison. La certitude est l'*objet*, le *but* de la raison, et non point sa base. La *raison* qui cherche, qui doute et s'enquiert, n'en est pas moins la raison. Le doute porte sur la *réalité* de l'objet de la connaissance et non point sur la connaissance même. Ce que l'esprit connaît, ce dont il a la conscience ou l'aperception même, peut n'être qu'un *phénomène*, et la connaissance n'en est pas moins certaine pour le sujet qui s'affirme à lui-même qu'il connaît.

Voilà ce qui se trouve très-bien exprimé dans le principe de Descartes : je pense, j'existe. Cela est vrai, certainement vrai en tant que je le connais et l'affirme; mais l'objet de cette pensée ou le moi même qui se sent exister, a-t-il hors de ma pensée, de ma conscience, une réalité *absolue?* C'est là ce

que Descartes se presse trop d'affirmer. Sans sortir du moi, peut-on connaître une réalité absolue, un *être* quelconque? Voilà le problème.

« Nous connaissons avec certitude certaines vé-« rités que nous ne comprenons nullement. »

Il vaudrait mieux dire : que nous n'expliquons nullement; et cela doit être si ce que nous connaissons avec certitude est une vérité primitive, évidente par elle-même, ou un fait primitif, qui soit la condition nécessaire de toute connaissance, comme le fait de conscience; car il répugne en ce cas de demander une explication de ce qui sert à expliquer et à comprendre tout le reste.

Ainsi l'*action de la volonté sur les organes* est très-bien connue et comprise, sans pouvoir être expliquée, pas plus que le *moi* lui-même; et ce fait, connu, sert à entendre la *transmission du mouvement.*

« Quiconque a réfléchi sur l'entendement humain « avouera sans hésiter que nous ne concevons rien « parfaitement. »

Cela revient à dire que nous n'avons l'idée adéquate de rien; il faudrait excepter pourtant les idées de nombre, d'étendue abstraite, etc., etc.

« Qu'est-ce que sentir? qui le sait? suis-je même « certain que je sente? » (Pag. 6.)

Le pyrrhonisme ne va pas jusqu'à en douter; et quand on fait la question : Qu'est-ce que sentir? ou l'on demande ce qu'on sait parfaitement (*certissimul*

scientiâ et clamante conscientiâ), ou l'on ne sait ce qu'on demande.

« On s'est imaginé, dit l'auteur (pag. 76 de la pré-
« face) qu'il existait des vérités *senties* avant d'être
« *conçues*..... On ne pouvait confondre plus dange-
« reusement des facultés distinctes et liées entre elles
« dans l'ordre inverse de celui qu'on supposait.....
« Nous montrons que tout sentiment suppose une
« vérité ou une idée préexistante dans l'entende-
« ment. »

Je voudrais bien savoir ce qu'est la connaissance d'une vérité *qui n'est nullement comprise*, comme l'admet ici l'auteur, sinon le sentiment même de cette vérité.

« Nous avons le sentiment de l'infini, celui de la
« Divinité, sans en avoir l'idée, etc. »

Qu'est-ce que la *foi*, sinon un sentiment donné ou suggéré à l'âme, qui ne peut acquérir dans la vie actuelle aucune connaissance ni conception de ce qu'elle croit et de l'objet de sa tendance, etc.

« Pendant que nous habitons dans ce corps, dit
« saint Paul (2e ép. aux Corinthiens, c. V, v. 6, 7),
« nous sommes éloignés du Seigneur, et hors de
« notre patrie.

« Parce que nous marchons vers lui *par la foi* et
« que nous n'en jouissons pas encore par la claire
« *vue*. »

L'âme aime donc ce qu'elle ne peut voir ni comprendre; elle tend de toutes ses forces vers cet

inconnu, cet invisible qu'elle n'atteint que par le *sentiment*. Otez ce sentiment; que devient la *foi*?

« Dieu se manifeste comme vérité; aussitôt on voit « naître un sentiment nouveau, etc. » (Préface, p. 79.)

Il faut bien reconnaître du moins que ce sentiment ne trompe pas, qu'il est une règle de vérité bien plus certaine que l'autorité du témoignage humain le plus universel.

Page 6. « Il arrive, durant le sommeil, de croire « éprouver une sensation de plaisir ou de douleur, « dont je reconnais, au réveil, l'illusion. »

La sensation intérieure ne peut tromper.

Page 7. « Je ne puis m'assurer par mes sens de « l'existence des objets extérieurs, de l'existence de « mon propre corps, etc. »

La fonction des sens n'est pas d'*assurer*, mais de *témoigner* des existences ou des faits dont une autre faculté juge ou constate la *réalité*.

Page 8. « Le *sentiment* du *vrai* et du *faux*, du « *bien* et du *mal*, varie selon les circonstances, les « intérêts, les passions. »

Ce qui varie n'est pas le *sentiment* vrai de l'âme, mais l'opinion de l'*esprit*.

Page 9. « La force avec laquelle le sentiment nous « entraîne ne prouve rien en faveur des principes « que nous adoptons sur son autorité. »

Quoi! n'est-il donc aucune vérité, aucune notion, qu'il nous soit impossible de ne pas croire? N'y a-t-il pas un sentiment de nécessité absolue attaché

à des propositions comme celles-ci : Tout ce qui commence a une cause ; la ligne droite est la plus courte entre ses extrémités, etc. ?

Tout ce que dit l'auteur sur les illusions du *sentiment* et du raisonnement dans les pages suivantes ne consiste qu'en déclamations et arguments frivoles, tous basés sur la confusion perpétuelle qu'il fait des notions universelles et immuables, ou toujours les mêmes en tous temps et en tous lieux, et les idées, les opinions, les fantômes de l'esprit, qui n'ont aucune consistance. Une saine philosophie apprend à distinguer tout ce qui reste et tout ce qui change, et ici l'autorité n'y fait rien.

Après avoir très-bien montré « que, si l'on vou« lait fonder sur des démonstrations ou raisonne« ments toutes les croyances et les vérités, on serait « directement conduit au pyrrhonisme, » M. de Lamennais conclut « que c'est l'impuissance de douter, « ou l'assurance d'être déclaré fou si l'on doute, « qui constitue toute la certitude. » Et il devrait conclure seulement qu'il y a des vérités primitives de sentiment ou de raison, qui n'ont pas besoin de preuves et ne sont pas susceptibles de démonstration. En ce cas, la question serait de savoir si ces vérités sont innées ou *données* à l'esprit d'une manière quelconque. Mais c'est se presser beaucoup que de conclure, de ce qu'elles sont indémontrables, qu'elles reposent uniquement sur l'autorité ou le témoignage.

Page 25. « La géométrie, de toutes les sciences « la plus exacte, repose, aussi bien que les autres, « sur le consentement commun ou l'autorité du té- « moignage. »

Ne serait-ce pas plutôt le consentement commun qui repose sur l'exactitude de la géométrie et sur la nature simple de son objet, qui fait que toutes les idées dont cette science se compose sont *adéquates ?*

Id. « On détruirait complétement la géométrie, « si on l'obligeait à prouver les axiomes, etc. »

Oui : et de là il suit bien qu'il ne faut pas chercher à prouver les vérités *primitives*, mais non pas que c'est le *témoignage* qui les constitue *vérités*. Tous les yeux sont éclairés par la même lumière; il s'ensuit que la nature de la lumière est telle qu'elle agit simultanément sur les yeux communément disposés, mais non pas que cette commune disposition produise la lumière. Chacun croit ce qu'il voit et sent. Le témoignage universel atteste que tous sentent la même chose, mais ne saurait rien ajouter à l'autorité du sentiment de chaque homme, qui, fût-il seul, n'en croirait pas moins certainement à la lumière qui l'éclaire.

On se fonde sur ce qu'il est naturellement impossible qu'un être pensant soit seul absolument. Quand cela serait, on ne pourrait en tirer parti contre l'autorité propre et individuelle de chacune de nos facultés; il en résulterait seulement que ces facultés n'existeraient pas, et que l'homme solitaire,

s'il pouvait vivre, serait au-dessous de la bête. Mais il ne s'agit pas de déterminer quelle est l'influence de l'état social sur le développement ou même l'existence des facultés humaines, mais, ces facultés étant données ou supposées en exercice (quelle que soit leur origine), quelle est l'autorité de chacune d'elles, et si l'individu, livré à lui-même, n'est pas nécessité de croire ce qu'elles attestent.

Comment affirmer, en ce cas, « que la certitude « des vérités de sentiment repose, aussi bien que la « certitude des vérités de sensation ou de raison « même, sur l'autorité générale ou le consentement « commun. » (Page 51.) Qu'entend-on par là? S'agit-il de la vérité relative ou de la vérité absolue? Celui qui croit, sans pouvoir faire autrement, sur le témoignage de ses sens ou de sa raison propre, croira-t-il plus fortement par le consentement commun?

Sans doute « il faut bien reconnaître, avec Cicé- « céron parlant de l'existence de Dieu, *dans le con-* « *sentement unanime des peuples, la loi même de* « *la nature*, etc. » (Page 52.) Mais ce consentement unanime n'est point le *principe;* il est le résultat nécessaire du sentiment propre de chacun, lequel, bien consulté, porte avec lui l'évidence d'un être suprême, nécessaire, invisible, quoique toujours présent.

Si ce sentiment n'existait pas dans chaque homme doué de raison, et s'il n'apportait pas avec lui la certitude intime, absolue, de l'être nécessaire,

comment pourrait-il y avoir consentement et témoignage universel? et que pourrait apprendre ce témoignage, quelle conviction pourrait-il donner à celui qui n'aurait pas déjà en lui-même le sentiment dont il trouve la manifestation et les signes dans la société de ses semblables? En supposant un homme de nature privé de ce sentiment et de cette source intérieure de lumière qui éclaire chaque homme venant au monde, on cherche vainement comment le témoignage pourrait agir sur lui et lui suggérer une croyance dont il n'aurait pas déjà le fondement dans sa propre nature intelligente et morale.

C'est de la même manière qu'en faisant abstraction de toute idée ou *prénotion* des substances, des essences, de l'être universel nécessaire, etc., il est impossible qu'une langue renfermant les signes de ces idées pût être efficacement révélée à l'homme; car les mots ne portent pas avec eux la lumière; ils ne créent rien dans l'intelligence; ils ne font que développer, réveiller ce qui y était en germe et sans manifestation, en sorte que le problème de l'origine des langues, correspondant à celui de la certitude du témoignage, présuppose toujours les idées que les langues doivent signifier, ou les croyances que les hommes s'accordent à exprimer; loin qu'on puisse jamais dériver les idées de leurs signes, soit *révélés*, soit institués, pas plus que fonder ces croyances sur le consentement universel, qui n'en explique ni la nature ni l'origine.

L'erreur commune de MM. de Bonald et de Lamennais est donc bien manifeste, lorsque, s'élevant contre toute raison individuelle et cherchant à l'anéantir, ils prétendent dériver toute science humaine de la *raison universelle*, du langage révélé, de l'autorité du *témoignage* (car c'est le même système, le même principe sous des noms différents). Il fallait que ces grands esprits nous expliquassent ou cherchassent à entendre en eux-mêmes comment la raison peut être *universelle*, si elle n'est d'abord ou en même temps *individuelle*, comment la même lumière pourrait éclairer tous les esprits si elle ne se communiquait également à chacun en particulier; et, dans ce cas, comment chaque esprit recevrait de tous les autres la lumière qui n'éclairerait aucun en particulier; comment les signes d'un langage révélé pourraient être entendus ou compris si l'être intelligent n'avait pas en lui les idées qui s'y rattachent ou les moyens de former ces idées; comment, enfin, l'homme qui apprend une langue donnée serait dans l'impossibilité naturelle de se former un langage quelconque.

Page 55. « Il arrive souvent que l'esprit croit voir « avec *clarté* ce qu'il ne voit réellement point..... « Comme il y a des *évidences trompeuses*, *la certi-* « *tude des vérités évidentes* repose uniquement sur « l'autorité ou le témoignage d'un certain nombre « d'hommes qui attestent que leur esprit est affecté « de la même manière, etc. »

Rien de plus faux ou de plus contraire à toute expérience psychologique. L'évidence n'est jamais trompeuse, pas plus que le sentiment. Celui qui voit avec la raison voit bien réellement la vérité présente à son esprit; il ne se trompe ou ne trompe qu'en affirmant au-delà de ce qu'il voit, en prenant la partie pour le tout, le particulier pour le général, l'accidentel pour le constant, etc.

Ainsi, de deux choses l'une : ou l'esprit d'un individu jouit de l'évidence (et cela n'a lieu que dans les idées adéquates); en ce cas l'accord de tous les autres esprits avec le sien n'ajoute pas la moindre chose à sa certitude; bien plus, quand tous seraient en opposition avec lui, il n'en croirait pas moins fermement ce qu'il voit, ce qu'il sait être. Ou bien l'esprit de cet individu ne voit rien que confusément ou n'embrasse que de vains fantômes, auquel cas on peut nier qu'il ait encore le sentiment d'évidence; et, dans cette hypothèse, le témoignage universel ne lui donnera sûrement pas les idées qui lui manquent. Ou il verra par lui-même ce que d'autres lui disent voir; ou il ne verra rien du tout, et il ne fera que répéter par imitation les formules vaines de la croyance commune. Ainsi, en matière de *raison*, il implique d'affirmer que « *l'universalité du* « *témoignage rende la certitude la plus complète* « *possible*, etc., » (page 56).

Pour entendre que *deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles*, il suffit d'avoir l'intelligence du sens des mots.

Pour entendre et affirmer que l'*univers est l'ouvrage d'un être intelligent*, il faut avoir plus que la compréhension des signes, et hors la *foi*, cette vérité, qu'il est peut-être impossible de bien entendre, ne saurait être l'objet d'une certitude raisonnée, comme celle-ci, par exemple : *Les mouvements et l'ordre de l'univers sont des produits d'une cause ou force intelligente*. La création des substances sort en effet des limites de l'entendement humain ou de la raison; la création du mouvement et la coordination des moyens à un but a son type en nous-mêmes dans l'expérience intérieure. Voilà pourquoi tous les hommes qui raisonnent et croient ce qu'ils entendent l'admettent plus généralement.

Page 90. « Aucun être créé, s'il ne commençait « par dire : *je crois*, ne pourrait jamais dire : *je suis*. »

C'est le contraire qui est vrai. Seulement on peut mettre psychologiquement en question de savoir s'il est possible que la personne intelligente et libre se dise à elle-même : *je suis*, j'existe en tant que *je pense* et me sens exister, sans dire en même temps : *je crois* à la permanence de l'*être*, au durable de la substance *pensante*. Certes l'autorité du témoignage ne fait rien à cette croyance, qui ne serait pas moins ferme quand la personne intelligente serait seule au monde.

L'auteur montre aisément partout que l'homme agit par des *croyances* primitives qui ne sont fondées sur aucun *raisonnement*. Mais ce principe individuel

de croyance, qu'a-t-il de commun avec l'autorité du témoignage? Un homme isolé n'agirait-il pas également en se fondant sur la constance des lois de sa nature?

Mettez de côté toute raison, et supposez que les hommes ne se conduisent que par un principe d'imitation, en faisant tout ce qu'ils voient faire aux autres, en croyant aveuglément tout ce qu'ils disent, sans en chercher les *raisons*, etc., et quelle société aurez-vous? sera-ce une société d'êtres intelligents? sera-ce cette foi aveugle qui pourra développer, éclairer et fortifier la raison qui lui est restée étrangère? En principe, loin d'être la vie de l'intelligence, n'en sera-t-elle pas plutôt la mort?

Page 94. « Les vérités nécessaires, primitivement « révélées par la parole, se transmettent également « par la parole... »

Voilà bien ce qu'il s'agit de prouver psychologiquement. Pourquoi la parole (le *logos*) ne serait-elle pas le résultat de la présence immédiate de la notion d'être dans l'âme, qui demande à être exprimée aussitôt que conçue? Pourquoi veut-on au contraire que la notion ne soit qu'un résultat ou produit de la parole donnée? Cette parole, matériellement reçue ou entendue, suffirait-elle pour donner la notion, si l'on ne supposait un rapport nécessaire entre le signe et l'idée, et l'intelligence innée de ce rapport? Nous voilà ramenés non seulement aux idées innées, mais au langage inné; et qu'il soit inné

ou révélé dans un temps, l'effet *intellectuel* sera le même. De plus, ce rapport nécessaire entre la notion intellectuelle et son expression ou son signe étant donné, qu'importe que ce soit le langage qui détermine la présence de la notion dans l'esprit, ou *vice versâ?* Entre les deux termes simultanés et indivisibles du même rapport, comment distinguer un antécédent et un conséquent? Mais si l'on consulte le témoignage intérieur, la primauté de l'idée ou de la notion indépendante du signe variable peut-elle être douteuse?

Id. « La *vérité*, qui est le bien commun des intel-« ligences, doit être possédée en commun par elles; « et aucune intelligence ne pouvant exister qu'à « l'aide de certaines vérités nécessaires, on doit re-« trouver ces vérités dans toutes les intelligences. »

J'adopte entièrement cette proposition, d'où il suit que chaque intelligence humaine égale à une autre, *possédant* en commun avec elle la vérité, n'a pas besoin de lui emprunter, à cet égard, son témoignage. Toutes les intelligences sont donc indépendantes les unes à l'égard des autres, relativement à la vérité que chacune d'elles entend.

Le témoignage commun, à l'égard de telle vérité *nécessaire*, lui attribue le caractère d'universalité, lequel est tout extérieur, mais n'ajoute rien à son évidence ou à sa nécessité intérieure.

Id. « Le témoignage par lequel ces vérités néces-« saires se manifestent (le témoignage universel),

« conclut M. de Lamennais, n'a pas moins de certitude que le témoignage de Dieu, parce qu'au « fond il n'en diffère pas. »

D'accord encore. Mais il ne s'agit pas d'établir la certitude absolue de ce témoignage universel. Il s'agit, dans le système de l'auteur, de prouver qu'il est le seul *criterium* de la certitude de toute vérité, et c'est bien ce qu'il affirme à chaque page, mais ce qu'il est dans l'impuissance de prouver.

Les vérités *universelles* sont-elles les seules qui aient le caractère de *vérités*? Pour n'être connu que par un petit nombre d'hommes, ou même par un seul, une proposition, un rapport, un fait, en serait-il moins absolument certain? Tous les esprits peuvent-ils connaître toute vérité? Si on ne peut le dire sans renverser les bases mêmes de la révélation et de la foi, que devient l'autorité exclusive du témoignage?

Id. « La raison générale ne saurait errer ou ne « pas atteindre sa fin : donc le témoignage universel « est infaillible. »

La difficulté de reconnaître et de déterminer invariablement les caractères et les signes de la raison générale subsiste la même. Combien n'a-t-on pas abusé, en politique comme en morale, du principe ambigu de l'auteur?

Page 95. « L'homme n'est pas seul tant qu'il a « deux natures, et que l'une réfléchit sur l'autre. »

Page 133. « Les idées naissent en nous avec leur

« *expression*, et apprendre à *parler* c'est apprendre « à *penser*, comme apprendre à *penser* c'est ap- « prendre à *croire*. »

Il faudrait bien distinguer entre les idées celles qui ne naissent réellement qu'avec les expressions et celles qui sont indépendantes de toute expression. Quand nous n'aurions aucun mot qui exprimât pour notre esprit les notions de substance et de cause, nous n'en aurions pas moins présentes ces notions, en tant que présents à nous-mêmes et ne pouvant rien concevoir que sur ce modèle.

Page 134. Si Dieu n'a pas fondé le christianisme sur une révélation intérieure faite à chaque homme *individuellement*, on peut dire qu'il a établi le fond de cette religion, si bien appropriée à notre nature, sur une telle révélation intérieure. Il faut bien distinguer les faits particuliers à cette religion, son histoire et ses traditions, de ses préceptes généraux qui étaient écrits dans les cœurs et les esprits des hommes les plus élevés, avant d'être manifestés à tous par la parole du Sauveur du monde.

Page 135. « Il n'y a point de sentiment inné, au- « trement il se manifesterait de la même manière « dans tous les hommes. »

Ainsi fait-il, lorsque les passions ou les sensations de la nature animale ne s'opposent pas à cette manifestation.

Avec le *moi* se manifeste le sentiment de notre dépendance de causes invisibles, celui de la pitié,

de la justice, tous sentiments qui préexistent aux idées et ne dépendent pas du langage, comme on le voit par l'exemple des sourds-muets.

Il y a un sentiment immédiat des lois de notre conservation et de notre existence comme êtres moraux et intelligents, comme il y a une tendance instinctive des appétits animaux conformes aux lois de notre conservation comme êtres physiques, et nous sentons ces deux sortes de lois avant d'en avoir l'idée ou la science.

Page 136, contre Rousseau. — Quoique ce soit aux *sentiments* primitifs que l'étude nous ramène, quand elle ne nous égare point, on ne peut pas *dire que la raison soit inutile*, comme l'objecte M. de La Mennais, car c'est la raison qui apprend à distinguer les sentiments primitifs de l'âme des sentiments artificiels et des habitudes acquises, des fausses directions imprimées, etc. C'est la raison qui rappelle plus tard à l'examen de la conscience tout ce qui a été appris dès l'enfance, etc.

Page 139. Pourquoi y a-t-il eu plusieurs religions sur la terre, pendant qu'il n'y a eu qu'une révélation intérieure, etc.?

C'est que cette révélation intérieure ne s'étend pas au-delà de ce qui est nécessaire à l'homme pour sa vie morale, pour être dans l'ordre ou en paix avec ses semblables et avec lui-même. Ce fond commun appartient à toutes les religions de la terre.

L'auteur confond sans cesse ce qui appartient à

nos deux natures. Il ne s'aperçoit pas que tous ses arguments peuvent être rétorqués, et que ce qu'il dit pour infirmer l'autorité du sentiment intérieur infirme encore plus l'autorité du témoignage.

Si la diversité des religions prouve que le sentiment n'est pas le moyen général établi par Dieu pour nous faire discerner la véritable, que dirons-nous de l'autorité du témoignage, qui n'empêche pas cette diversité de religion, bien plus, qui n'a pas empêché que la vraie religion, objet du témoignage, ne pût s'établir dans les lieux mêmes où elle prit naissance?

Les vices de raisonnement sautent aux yeux dans tout l'ouvrage de M. de La Mennais. Et d'abord il montre la certitude de la religion naturelle, ou de l'existence de Dieu, par l'universalité de *croyance*, et il appelle à son secours le témoignage universel, qui peut bien être aussi un sentiment *universel*, commun à tous les hommes et propre à chacun individuellement. Mais quand il en vient au discernement de la vraie religion, il croit triompher en montrant que ce sentiment universel, qui peut bien servir de fond à toutes les religions, ne suffit pas pour apprendre quelle est la vraie.

Page 140 : « Certes, ce n'est pas par sentiment « que le chrétien croit à la Trinité, pas plus que le « musulman ne croit par sentiment à Mahomet, etc. »

Mais il ne s'ensuit pas de là que le chrétien et le musulman ne croient pas par un sentiment primitif

à l'unité de la cause de l'univers, à la distinction réelle du juste et de l'injuste, du bien et du mal, etc. La raison vient sanctionner ces premiers témoignages du sentiment : il faut bien aussi qu'elle sanctionne l'autorité du témoignage universel, ou qu'elle constate son universalité.

Page 150 : « On trouve chez les anciens deux « choses qui étonnent presque également, ou plutôt « deux doctrines si opposées qu'évidemment elles « ne sauraient avoir la même origine, les vérités les « plus hautes et les plus monstrueuses erreurs, les « préceptes les plus purs et les maximes les plus « dissolues, des croyances sociales et des opinions « destructives de la société. Les unes étaient de la « tradition, les autres de la raison ; et quand la tra- « dition s'affaiblit et que la raison prit sa place, le « monde s'affaissa et faillit s'écrouler dans l'abîme. »

Je demande si Socrate et Platon tenaient leurs préceptes si purs, leurs maximes si élevées, de la *tradition* ou de la *raison?* Si ces grands maîtres n'avaient consulté que les traditions de la société, que seraient devenues ces doctrines qui ont tant servi aux progrès du christianisme lui-même? Dira-t-on que Socrate et Platon tenaient leur philosophie sublime de la tradition des Hébreux? Qu'on le prouve.

Page 178 : « Quand la raison abandonna la tradi- « tion universelle, on cessa d'obéir à l'autorité du « genre humain, on vit paraître des multitudes de « sectes, etc »

L'autorité du genre humain, qui la connaît, et comment prouver qu'elle existe au sujet de quelque croyance religieuse que ce soit, hors les notions primitives communes à toutes les intelligences, l'être, la cause, les puissances invisibles, etc.? Il ne faut pas moins étudier pour constater l'existence d'une autorité vraiment *universelle* du genre humain sur la véritable religion, que pour en trouver la base ou les fondements en nous-mêmes par le raisonnement. Toute la doctrine de l'auteur sur l'autorité du témoignage se réduit donc à ceci : Il faut croire sans aucun *examen* tout ce qui nous est dit et attesté sur la religion dès notre enfance, par la nourrice, les maîtres, les pasteurs. Notre raison n'en est pas juge. Il faut croire même sans entendre, sans chercher à comprendre.

Mais s'il arrivait que les paroles de la nourrice, des maîtres, des docteurs, ne s'accordassent pas, ne faudrait-il pas faire un choix entre les témoignages, et comment le faire sans examiner, sans raisonner? Voilà donc les difficultés qui renaissent.

Un homme né au sein du mahométisme ou du judaïsme ne doit-il pas aussi croire sans examen? Pourquoi pas? N'est-il pas soumis aussi à l'autorité du témoignage? Pourquoi le devoir imposé à l'homme que le sort fait naître en pays catholique, serait-il tout différent pour celui qui est né chez un peuple infidèle? En ce cas, la doctrine de M. de La Mennais ne serait fondée que par *exception*; il

aurait donc tort de la généraliser. Ne semble-t-il pas, à l'entendre, que le témoignage de tous les peuples s'élève en faveur du christianisme comme en faveur du principe de l'existence de Dieu? Que s'il y a, comme on ne saurait le nier, discordance entre les témoignages et qu'il soit pourtant indispensable de discerner le vrai du faux sous peine de mort éternelle, comment ceux qui sont trompés par l'autorité du témoignage reviendront-ils de leur erreur, sans faire aucun usage des facultés intellectuelles que Dieu leur a données dans ce but?

Page 192 : « Nous recevons le langage sur l'auto-« rité de ceux qui nous parlent, et avec le langage « nos premières idées ou les vérités nécessaires à « notre conservation. »

L'autorité de ceux qui nous parlent ne fait rien pour l'apprentissage du langage. Il s'agit de répéter des signes oraux, à quoi une faculté première d'*imitation* se trouve naturellement portée. Celui qui apprendrait naturellement à hurler parmi les loups ne recevrait pas cette sorte de langage de l'autorité des loups. Il s'agit surtout d'attacher un sens aux mots et l'autorité n'y fait encore rien. L'intelligence doit s'aider elle-même, et rien ne peut suppléer à son activité propre pour l'acquisition des premières idées que le langage exprime. Si ces idées se retrouvent chez tous les peuples, c'est qu'elles sont inhérentes à chaque esprit individuel venant en ce monde. Je nie donc ce qui est dit (page 197) « que

« l'homme ne doit pas le langage à la raison, qu'il « l'a *reçu* et l'emploie tel qu'on le lui a donné; que « parler, c'est obéir; » paradoxes brillants! L'autorité du témoignage, comme celle de l'exemple, n'influe que sur les idées ou vérités contingentes. Ce n'est pas sur cette autorité que l'enfant prend la première nourriture, ou qu'il acquiert les notions nécessaires et universelles. Mais il croira sur l'autorité ou l'exemple que telle espèce de choses est bonne ou mauvaise pour la nourriture du corps et de l'âme, que tel événement est arrivé ou arrivera ou n'arrivera pas, etc.

M. de La Mennais affecte de confondre sans cesse la *parole* avec le *témoignage*, et cet équivoque sert à son dessein. Quand j'entends le sens des mots, l'homme qui prononce ces mots témoigne à mes yeux qu'il a dans l'esprit les idées que ses paroles suggèrent au mien. Que si je n'entends pas son langage, l'émission de la parole ne sera pour moi qu'une sensation ou un fait physique. Mon intelligence ne reçoit donc pas la vie ou l'être par la parole, mais elle a la vie en elle-même et la parole l'éveille ou la seconde. C'est par le *témoignagne intérieur* exclusivement que nous sommes certains d'être et de posséder la *vérité*.

Page 199. « L'autorité est le seul moyen, le moyen « général de discerner la vraie religion; en sorte que « celle-là est certainement ou nécessairement la vé- « ritable qui repose sur la plus grande autorité. »

Puisqu'il y a des autorités plus ou moins grandes, il faut donc bien avoir ou prendre les moyens de connaître ces degrés; il faut donc examiner, comparer. Quel est le mahométan ou le juif qui n'attribue pas la plus grande autorité à sa religion? Quel moyen de le dissuader s'il ne compare les preuves?

L'auteur de l'Essai sur l'indifférence en matière de religion, fait ce qu'ont fait avant lui les sceptiques et tous ceux qui affectent de nier ou de calomnier la raison humaine qu'ils prétendent détruire dans ses bases. Bossuet a une autre idée de la raison humaine quand il dit (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même) : « Je vois toutes les *vérités* « dans une lumière intérieure, c'est-à-dire dans ma « *raison* par laquelle je juge et des sens et de leurs « organes et de leurs objets. »

Cet auteur emploie beaucoup de raisonnements et de discussions pour prouver qu'il faut croire sans raisonner à l'autorité et à la plus grande autorité en matière de religion. Je trouve les conséquences et ce qu'il dit à la fin, sur la *société spirituelle* primitive, dont l'église fondée par Jésus-Christ est le développement ou le perfectionnement, et sur l'autorité *divine* (du moins *médiatement*) qui appartient à cette société, beaucoup plus raisonnable que ses principes philosophiques absolus. Ces Messieurs devraient bien rester sur leur terrain, et ne pas entamer celui de la philosophie qui leur est étranger.

MM. de Bonald et de La Mennais parlent avec dénigrement de la science de l'homme individuel, et de ceux qui la cultivent; ils parlent de ce qu'ils n'entendent pas. Ils auraient mieux fait d'étudier d'abord eux-mêmes les facultés de l'homme, avant de traiter, l'un de l'origine du langage, l'autre de l'autorité du témoignage; ils auraient évité bien des bévues et des contradictions.

Dieu n'a pu parler à l'homme ou se manifester soit directement, soit par témoignages successifs, qu'en s'adressant à quelqu'une des facultés qu'il avait données à l'homme, ou plutôt à toutes ces facultés ensemble; car elles concourent toutes en effet à la formation de chaque *idée* ou pensée proprement dite, quelle que soit l'origine, la cause ou l'objet de cette idée; qu'elle soit *révélée* avec son signe ou produite par l'autorité de l'esprit.

Il n'y a pas *opposition* entre les systèmes de philosophie, comme l'assure M. de Bonald, mais bien différence de point de vue. Les uns s'attachent, pour ainsi dire, à la surface de l'âme; les autres pénètrent plus ou moins avant dans son fond. Tel rapporte tout à une *faculté* de l'homme ou de l'animal, comme l'imagination ou les sens; tel autre voit tout l'homme dans la réflexion ou le sens intime; et ceux-ci cherchent les lois d'une sorte d'automate intellectuel auquel ils réduisent la pensée; ceux-là au contraire ne comprennent pas qu'il y ait de pensée, d'intelligence sans *moi*, sans libre arbitre, etc.

Si la philosophie ne fait aucun progrès depuis des siècles, si les conceptions les plus sublimes de nos modernes se trouvent dans Platon ou Aristote, quoiqu'elles n'y aient pas été empruntées par les auteurs, c'est que chaque être pensant ou méditatif est obligé de se faire sa philosophie d'après le modèle intérieur qu'il a sous les yeux. Une philosophie apprise ou d'emprunt ne consiste que dans de vaines paroles ou dans un simple jeu de formes artificielles, et ceux qui n'ont pas puisé à la source intérieure pour se faire leur philosophie, n'y entendent absolument rien.

Ce ne sont pas les différences de systèmes ou de points de vue qui doivent frapper et surprendre les esprits éclairés sur le vrai fond des idées philosophiques; c'est plutôt l'accord ou même l'identité des conceptions des vrais philosophes de tous les siècles qui ont été jusqu'au fond du sujet ou de l'âme même. L'école de Platon ne diffère de celle de Descartes ou de Leibnitz que par les expressions ou les formes des doctrines qui se reproduisent toujours les mêmes. Voilà ce qui méritait d'être observé et dont il fallait chercher la raison dans la nature même de l'esprit humain appliqué à se connaître lui-même.

Condillac, dans son traité des animaux, remarque avec beaucoup de sagacité que si les animaux de la même espèce font tous la même chose, c'est précisément parce qu'ils ne s'imitent pas; que s'il y a tant de différences ou de modifications variables

dans les actions des hommes, c'est au contraire parce qu'ils tendent à s'imiter en tout.

Ceci s'applique à la diversité des systèmes philosophiques. Ceux qui sont vraiment originaux doivent se ressembler parce qu'ils sortent tous, pour ainsi dire, du même moule intérieur. Ceux au contraire qui sont produits par imitation ou par enseignement *extérieur*, *des paroles d'un maître*, ne sont que des combinaisons variables, artificielles.

Le vrai criterium des systèmes, c'est l'uniformité ou l'identité des doctrines professées par des philosophes qui n'ont pu avoir aucune communication; mais il faut savoir reconnaître cette *unité* malgré toute la diversité des formes.

L'uniformité des traditions sur les choses qui ne peuvent être sues ou apprises que par ce moyen, ne prouve rien pour la vérité des choses ainsi transmises; car l'erreur se transmet aussi bien ou mieux que la vérité.

FIN DU SECOND VOLUME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME SECOND.

DE LA DÉCOMPOSITION DE LA PENSÉE.

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS SUR LE SOMMEIL, LES SONGES ET LE SOMNAMBULISME.

FIN DE LA TABLE DU SECOND VOLUME.

